

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५५ । अंक ९ । जून २००१

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५५ । अंक ९ । जून २००१
ज्येष्ठ-आषाढ, शके १९२३
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ
अध्यक्ष व विश्वस्त :
सरोजा भाटे

संपादक :
वसंत पळशीकर

साहाय्यक संपादक :
अ.र. कुलकर्णी, एस्.डी. इनामदार,
अ.ना. ठाकूर, यशवंत सुमंत

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन





“बापा, त्यांना क्षमा कर”*

वसंत पळशीकर

भाग १

*एक संक्रमण*च्या संपादकांनी संत लूक यांच्या शुभवर्तमानातील (अध्याय २३, वचन ३४) येशूच्या “बापा, त्यांना क्षमा कर” या विषयावर मला लेखन करावयाची विनंती केली आहे. त्यांच्या मनात या विषयाचा विस्तार काय आहे याची मला कल्पना करता येत नाही. यातली एक अडचण अशी की, मी ईसाईधर्मीय नाही. त्यामुळे या वचनावर कोणत्या आशयाची भाष्ये सामान्यतः ख्रिस्ती उपदेशक करतात, वा याच्या कोणत्या अन्वयार्थाला सार्वत्रिक शिष्टमान्यता आहे याचीही माहिती मला नाही. ही माझी मर्यादा *एक संक्रमण*च्या वाचकांनी ध्यानात घ्यावी अशी विनंती आहे.

या आमंत्रणाच्या निमित्ताने मी संत लूक शुभवर्तमानाचे वाचन केले. येशूचे[१] व्यक्तित्व, चरित्र, जीवनकार्य व शिकवण यांचे एक समग्र व सम्यक् चित्र डोळ्यासमोर उभे राहावे या इराद्याने भक्तिभावपूर्वक श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने हे वाचन मी करू शकलो, असा दावा मला करता येणार नाही. याचे एक कारण, आजच्या काळात वाढल्यामुळे माझ्यावर आधुनिकतेचा संस्कार खोलवर झालेला आहे. चिकित्सक वृत्ती ही मी एक चांगली गोष्टही मानतो. वाचकांनी ही मर्यादाही ध्यानात ठेवणे उपयोगाचे होईल.

रोमन साम्राज्यसत्तेचा स्थानिक प्रतिनिधी राज्यपाल पिलात[२] मुख्य याजक व अधिकारी यांच्या दबावाला अखेरीस शरण जातो. येशूने कोणताही अपराध केलेला नाही अशी त्याची व्यक्तिशः खात्री झालेली असूनही, या जमावाच्या मागणीप्रमाणे, त्या काळच्या रीतीनुसार, तो बरब्बाला सोडून देत, येशूला ‘त्यांच्या इच्छेवर’ सोपवून देतो. यांची इच्छा येशूला वधस्तंभी देण्याची असते. दुसऱ्या दोघा अपराध्यांसह मग येशूला वधस्तंभी दिले जाते. तेव्हा येशू म्हणतो, “हे बापा, त्यांना क्षमा कर, कारण ते काय करतात हे त्यांना ठाऊक नाही.”

“त्यांना’ म्हणजे कोणाला? वरील प्रसंगावरून असे अनुमान होते की, याजक व अधिकारी (आणि त्यांच्याबरोबरील जमाव) यांना उद्देशून ‘बापा’ने क्षमा करावी अशी प्रार्थना येशू ‘बापा’ची करीत आहे. ‘बापा’ या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट आहे. येशू हा ज्याचा पुत्र आहे, आणि जो सर्वांचाच पिता आहे, तो. संत लूक शुभवर्तमानात (अध्याय ११, वचन २-४) एका शिष्याने, ‘तूंहिं आम्हांला प्रार्थना करायला शिकीव’ अशी विनवणी केल्यावर येशू त्यांना उद्देशून म्हणतो, “तुम्ही प्रार्थना कराल तेव्हा असे म्हणा :

> “(आमच्या आकाशांतील) बापा, तुझें नांव पवित्र मानलें जावो; तुझें राज्य येवो;
>
> “[जसे आकाशांत तसें पृथ्वीवरतीही तुझ्या इच्छेप्रमाणें होवो;]
>
> “आमची रोजची भाकर आम्हांस रोज रोज देत जा; आणि आमचीं पापें आम्हांस क्षमा कर; कारण आम्हीही आपल्या प्रत्येक ऋण्याला क्षमा करतो; आणि आम्हांस परीक्षेंत आणू नको.
>
> “[तर आम्हांस या वाईटापासून सोडीव.]”

वरील प्रार्थनेतील ‘ऋण्याला’ हा शब्द कोणत्या अर्थाने घ्यावयाचा? ‘नव्या करारा’चे जे नवे भाषांतर १९६१ साली प्रसिद्ध झाले त्यामध्ये ‘who have done no wrong’ असे म्हटले आहे.[३]

---

* *एक संक्रमण* या नियतकालिकाच्या ‘गुड फ्रायडे’ विशेषांकात प्रसिद्ध झालेला लेख येथे संपादक रॉकी लोपीस यांच्या सौजन्याने पुनर्प्रकाशित करीत आहोत. - *संपादक*

१. येशू असा एकेरी उल्लेख अतीव आदरापोटी जवळिकीच्या भावनेतून केलेला आहे.

२. मी या लेखात पंडिता रमाबाई यांनी केलेल्या मराठी भाषांतराची (सुधारलेली २ री आवृत्ती, १९६५. प्रकाशक : रमाबाई मुक्ति मिशन केडगाव, (जि. पुणे) संहिता वापरली आहे. पृ. १३८५.

३. The New English Bible - The New Testament, ऑक्सफर्ड/केंब्रिज युनिव्हर्सिटी प्रेस, २ री आवृत्ती, १९७०, पृ. ११६.





ज्या काळात व ज्या भूप्रदेशात येशू लोकांना उपदेश करीत पदयात्रा करीत होता त्या प्रदेशात, त्या काळात अनेक धर्मीय जमाती एकत्र नांदत होत्या; त्यांची लहान लहान राज्ये होती; व त्या सर्वांवर रोमन साम्राज्यसत्तेचे अधिराज्य होते, असे चित्र शुभवर्तमानांमधून समोर येते. एके ठिकाणी (अध्याय २२, वचन ३०) येशू त्याच्या शिष्यांना सांगतो, ".. आणि तुम्ही इस्राएलाच्या बारा वंशांचा न्याय करीत सिंहासनावर बसाल. इस्राएल 'राष्ट्रा'च्या या घटक बारा वंशांचा न्याय करीत सिंहासनावर बसाल." इस्त्राएल 'राष्ट्रा'च्या या घटक बारा 'वंशां'च्या लोकांमध्ये येशू उपदेश करीत फिरत होता असा तर्क करता येतो.

येशूला वधस्तंभी द्यावे असा मोठा गदारोळ उडवीत मागणी करणारे 'याजक व अधिकारी' (व त्यांच्यासोबतचा जमाव) हे या इस्राएलच्या वंशांमधील एक वा अधिक वंशांचे असावेत- म्हणजे, एका विशिष्ट धर्मीय-राष्ट्रीय लोकांचा हा अंतर्गत मामला होता. तेव्हा, 'त्यांना क्षमा कर' या प्रार्थनेची पोच सीमित होती; त्या भूप्रदेशातील सर्व लोकांचा तीमध्ये समावेश नव्हता, असे म्हणता येते.

पण वर उद्धृत केलेली प्रार्थना विचारात घेतली तर, 'आम्हीही आपल्या प्रत्येक ऋण्याला क्षमा करतो' असा एक निर्देश तिच्यात आहे. आणि स्वतःच्या पापांचेही तिच्यामध्ये उत्कट भान प्रकट झालेले आहे.

भाग २

आत्ता, संत लूक शुभवर्तमानामधील 'बापा, त्यांना क्षमा कर' या वचनाचा अर्थ आत्ताच्या भारतातील, व जगातीलही, परिस्थितीत काय होतो, हा प्रश्न विचारावयास हवा. *एक संक्रमण*च्या संपादकांनाही हे अपेक्षित असावे; आणि वाचकांचीही अपेक्षा हीच असावी.

पहिला मुद्दा असा मांडता येईल : जो ईसाई आहे, व ज्याची आकाशातल्या 'बापा'च्या ठायी श्रद्धा आहे, भक्ती आहे, त्यालाच ही प्रार्थना करता येईल, असे म्हणावे का? किंवा, जो एक ना एका व्यक्तीच्या रूपात देव मानतो अशी व्यक्तीच — मग ती अन्यधर्मीय का असे ना —अशी प्रार्थना करू शकते, असे म्हणावे का? उदा., एखादा बौद्धधर्मीय अशी प्रार्थना कशी करू शकेल? जो नास्तिक, निधर्मी, इहवादी, विज्ञानवादी असेल तो ही प्रार्थना कशी करू शकेल?

दुसरा मुद्दा 'ऋण्यां'च्या संदर्भात. ऋणी वा अपराधी, वा wrong doer, कोणाला म्हणावे? राज्याचे कायदे मोडणाऱ्यांना उद्देशून येशू काही सांगत आहे असे वाटत नाही. 'जे सीझरचे — म्हणजे राज्याचे — देणे असेल ते त्याला द्या' असे एके ठिकाणी येशू म्हणतो. त्या आधारे असे म्हणता येईल की, कायद्यांच्या नजरेत जे अपराधी असतील त्यांना योग्य ते शासन करण्याची गोष्ट येशू सत्ताधाऱ्यांवर सोडून देईल. समाजात वावरत असताना माणसे एकमेकांशी जे वर्तन करतात, दुसऱ्याला कारण नसताना जे दुःख देतात त्याबद्दल येशू बोलत आहे का?

तिसरा मुद्दा 'पाप' व 'क्षमा' या कल्पनांशी निगडित आहे. आपल्या हातूनही पाप घडते. या अपराधाबद्दल, 'बापा'ने क्षमा करावी ही प्रार्थना करीत असताना, अशा 'ऋण्यां'ना त्यांनी आमच्या संदर्भात केलेल्या पापांना आम्ही क्षमा करतो तेव्हा तू पण आम्हाला आमच्या पापांसाठी क्षमा कर, अशी प्रार्थना आहे. आता, येशू हा 'देवपुत्र' असला तरी तो दुसऱ्या अंगाने मानवही आहे, अशी कल्पना आहे असे दिसते. हे माझे म्हणणे ख्रिश्चन श्रद्धेच्या दृष्टीने कितपत योग्य आहे, मला माहीत नाही. पण जर तो सदैव देवपुत्रच असेल तर, त्याच्या हातून पाप घडण्याची कल्पना करता येणार नाही. मग तो जेव्हा 'बापा, त्यांना क्षमा कर' असे म्हणतो तेव्हा त्याचे स्पष्टीकरण कसे द्यावयाचे? 'देवपुत्राला वधस्तंभी देण्याचा आग्रह धरण्याबद्दल त्या अपराधी मंडळींना योग्य न्याय्य शासन कर' असे येशू का म्हणत नाही? हा प्रश्न विचारणे योग्य ठरते, कारण संत लूक शुभवर्तमानामध्येच अनेक ठिकाणी, अत्यंत कठोर शब्दांत निर्भर्त्सना करीत, तुमच्या अपराधांसाठी तुम्हांला अंतिम निवाड्याच्या दिवशी योग्य ते शासन होईल असे येशू बजावतो, हे आपण पाहतो.

दुसरे असे की, येशू येथे 'बापा, मला क्षमा कर' अशी प्रार्थना करीत नाही. 'त्यांना क्षमा कर' अशी प्रार्थना करतो. येथील क्षमेची प्रार्थना स्वतःच्या पापी वर्तनाशी संबंधित नाही; ती स्वतंत्र गोष्ट आहे. ज्यांनी येशूला वधस्तंभी देण्यासाठी दबाव आणला त्यांना, आपण पाप करीत आहोत असे वाटत नव्हते, हीपण ध्यानात घेण्याची गोष्ट आहे. "ते काय करतात हें त्यांना ठाऊक नाहीं" असे येशू या ठिकाणी म्हणतो. कोणत्या अर्थाने येशू असे म्हणतो?

'क्षमा कर', शासन करू नको, असे म्हणण्यामागे येशूची

अनुक्रमणिका

काय भूमिका असावी? कोणती आशा बाळगून क्षमा करावयाची? आणि कठोर शासन का करावयाचे नाही?

त्याच्या काळात येशू फक्त स्वतःच्या जमातीच्या ('राष्ट्र' वा 'वंश') लोकांसाठी शिकवण देत होता अशी छाप मनावर उमटते. आज आपण याबाबतीत कोणती भूमिका घेणे उचित मानू? त्याची शिकवण केवळ ख्रिश्चनधर्मीयांसाठी नाही; ती साऱ्या मानवजातीसाठी आहे असेच आपण म्हणू. याचा एक अर्थ असा की, "बापा, त्यांना क्षमा कर, कारण ते काय करतात हें त्यांना ठाऊक नाहीं." या वचनाचा अर्थ ख्रिश्चन धर्मश्रद्धेच्या चौकटीतच तेवढा लावणे पुरेसे नाही.

भाग ३

प्रार्थनेचा मुद्दा घेऊ. एक व्यक्ती म्हणून आकाशातल्या बापाचे अस्तित्व ख्रिश्चन पूर्ण गांभीर्याने मानतात. या प्रकारच्या व्यक्तिस्वरूपातील सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान देवाची कल्पना बहुतेक सर्व धर्मांनी केलेली आहे. पण काही धर्मांमध्ये अशा एका देवाची कल्पना नाही; काहींमध्ये तर अनेकविध देव-देवतांची कल्पना केलेली आहे. पण ज्या धर्मांमध्ये व्यक्तिस्वरूपी एक वा अनेक देव नाहीत, त्या धर्माच्या अनुयायांनी कोणाची प्रार्थना करावी? आणि निधर्मी, इहवादी, विज्ञानवादी, नास्तिक मंडळींनी प्रार्थना करावयाची म्हणजे काय? प्रार्थनेला त्यांच्या विचार व वर्तन व्यूहात काही स्थान तरी असू शकते का?

प्रार्थना हे कोणाकडे तरी काही मागणे असते, आणि ज्याला उद्देशून प्रार्थना केली जाते तो त्या मागण्याची पूर्ती करतो, हेच प्रार्थनेचे एकमेव रूप मानले तर न सुटू शकणारा पेच उपस्थित होईल. पण प्राथनेकडे वेगळ्या कोनामधून बघता येणे शक्य आहे.

याचे दोन भाग करता येतील. प्रार्थना हे एक मागणे असते ही गोष्ट खरी. पण या मागण्याचे स्वरूप गुणात्मकदृष्ट्या आपल्या नेहमीच्या अपेक्षा व मागण्यांपेक्षा वेगळे असते, आणि असायला हवे. याचे कारण असे सांगता येईल की, प्रार्थना करतेसमयीची अवस्था अगदी वेगळी असावी अशी अपेक्षा असते. एका प्रकारच्या आंतरिक 'शून्या'वस्थेमधून प्रार्थना प्रस्फुटित होत असते (व असायला हवी). निर्विकार अवस्थेतील पराकोटीच्या लीन भावावस्थेमधून प्रार्थनेचा उद्‌गार येतो. मी एक समर्थ 'कर्ती व्यक्ती' आहे, आणि माझ्या गुणांच्या, कर्तृत्वाच्या, सत्तेच्या वा अन्य शक्तींच्या आधारे मी काही घडवू शकतो (वा शकते) ही मानसिकता लोप पावलेली असते अशी ही अवस्था. यात अगतिकता, असहायता यांना जागा नाही. आहे ती आपल्या कर्तेपणालाही पडणाऱ्या मर्यादांची. असे म्हणण्यास जागा आहे की, स्वतःच्या ठायी असलेले विभिन्न प्रकारचे उणेपण, आपल्या हातून घडलेले प्रमाद (किंवा 'पापे'), आपल्यातले विकार यांचे एक तीव्र भान या अवस्थेत व्यक्तीला असते. अशा अवस्थेत अगदी खोलवर आतून प्रार्थना व्यक्ती करते. हा एक भाग.

दुसरा भाग असा की, प्रार्थनेच्या द्वारे केलेले मागणे हे, एका अर्थी, स्वतःसाठी, स्वतःच्या स्वार्थप्राप्तीसाठी काही मागून घेणारे मागणे नसते. म्हणजे 'माझ्या ठायी बळ येवो' अशी जरी व्यक्ती प्रार्थना करीत असली तरी, हे बळ सर्वांच्या दृष्टीने मंगल कृत्य करण्याचे बळ प्राप्त होवो, अशा अर्थाचे मागणे असते. चांगले-वाईट, शुभ-अशुभ, योग्य-अयोग्य अशा कसोटीला उतरणारे ते मागणे असते. (आता, एक पेच शिल्लक राहतो : मानवजातीची विभागणी 'राष्ट्र', 'वंश' अशा समुदायांमध्ये झालेली आहे. जे 'परके' आहेत, 'शत्रू' आहेत त्यांचा नाश होवो, वा त्यांना नष्ट करण्याचे बळ मला/आम्हांला प्राप्त होवो; अशा प्रार्थना माणसे करीत आलेली आहेत. अशा प्रसंगी, आपली बाजू — बहुधा ती आपली आहे या एका कारणानेदेखील — शुभ, चांगली, योग्य आहे हे गृहीतच धरलेले असते.)

प्रार्थनेद्वारे, मी ज्याची इच्छा करतो ती गोष्ट (चांगली, योग्य, शुभ असल्याने) घडून येवो, असा त्या मागण्याचा आकार असतो. प्रार्थनेमागे एक आशा असते, आणि आस्तिक्यभावही असतो. श्रद्धा असते. प्रार्थना पूर्ण करण्याची शक्ती कोणामध्ये असते, या प्रश्नाचे उत्तर व्यक्ती देऊही शकणार नाही; वा अशी कोणी व्यक्तिरूपी शक्ती असतच नाही, अशीही भूमिका व्यक्ती घेऊ शकते. आणि तरीही, श्रद्धापूर्वक, आशा बाळगून, आस्तिक्यभावाने प्रार्थना करणे ही एक शक्य अशी कृती आहे. इतकेच नाही, तर वैचारिक भूमिकेपोटी दमन केले नाही तर, अंतःकरणात प्रार्थना उमटतेच उमटते, अशीच मानवाची स्वभावप्रकृती आहे, असे म्हणावे लागते.

येशूने "बापा, त्यांना क्षमा कर" असे म्हणणे स्वाभाविक व योग्यच होते, कारण त्याच्या लेखी 'बापा' हे एक साक्षात् सत्य होते. पण 'त्यांना क्षमा कर' असे म्हणून येशूने, त्या

मागण्यांद्वारे, स्वतःवरची जबाबदारी झटकून टाकली, किंवा एक ओझे 'बापा'च्या खांद्यावर टाकले का? नव्या करारातील शुभवर्तमान वाचत असताना, जे घडत आहे ते भविष्याविषयी जे सांगून ठेवलेय त्यानुसार घडतेय, असे येशू शिष्यांना सांगतो; नजीकच्या भविष्यात कांय घडणार आहे हेदेखील येशू शिष्यांना सांगतो, असे लक्षात येते. आणि तरीही, वधस्तंभी दिले जाण्याच्या साऱ्या घटनेला, एका अंगाने, येशूची प्रतिक्रिया सामान्य माणसांच्या पातळीवरूनही होत होती असे दिसते. उदाहरणार्थ, संत मत्तय शुभवर्तमानानुसार वधस्तंभावरील येशू "मोठ्यानें आरोळी करीत म्हणाला... माझ्या देवा, माझ्या देवा, तूं मला कां टाकून दिलें आहेस?" (अध्याय २७, वचन ४६; संत मार्क शुभवर्तमान – अध्याय १५, वचन ३४)[४] ही चलबिचल आणि "बापा, त्यांना क्षमा कर" या वचनांमध्ये एक सुसंवाद आहे. मला असे म्हणावेसे वाटते की, "बापा, त्यांना क्षमा कर" ही प्रार्थना, स्वतःच्या चलबिचलीच्या अवस्थेवर मात करीत, त्या माणसांबद्दलही मनात करुणाभाव जागृत होऊन त्यांचा स्वीकार करण्यामधून झालेली आहे. त्यानंतरही ही चलबिचल पुरती विरून गेली नाही. हा साराच प्रसंग या कारणाने हृद्य बनतो. येशूची प्रार्थना चित्तशुद्धीची तसेच आत्मबळप्राप्तीची खूण आहे.

येशूच्या या उद्‌गारांकडे या कोनामधून बघितले तर मग अशा अनेक निकराच्या प्रसंगी ख्रिस्ती नसलेले अन्यधर्मीय व निधर्मी, इहवादी, नास्तिक व्यक्तीही 'बापा' हा शब्द वगळून ही प्रार्थना करू शकतात. नव्हे, ही प्रार्थना करता येण्यास मोठा अर्थ प्राप्त होतो. या प्रार्थनेचे एक मोठे महत्त्वही आहे. उदाहरणार्थ, इंदिरा गांधी यांच्या हत्येनंतर दिल्ली व अन्य ठिकाणी शीखांची मोठ्या प्रमाणावर कत्तल झाली. 'शठं प्रति शाठ्यं' या न्यायाने, जे घडले ते ठीकच होते, अशीही प्रतिक्रिया अनेकांची आली. अनेकानेक शीखांच्या मनात, आजही, ज्यांनी ही कत्तल घडवून आणण्यात, विशेषतः दिल्लीमध्ये, पुढाकार घेतला त्यांना शासन व्हायला हवे हा आग्रह आढळतो. इंदिरा गांधी यांच्या हत्येच्या घटनेसकट या संदर्भातल्या घटनांचे, प्रतिक्रियांचे स्पष्टीकरण (वा समर्थन) देता येते. पण 'त्यांना क्षमा कर' ही प्रार्थना ज्यांनी ज्यांनी केली असेल त्यांचे वर्तन अधिक उन्नत झाले; एवढेच नाही, वैरभाव पूर्णपणे मिटून ऐक्य प्रस्थापित होण्याच्या दृष्टीनें ही प्रार्थना मनात प्रस्फुटित झाली याला विशेष महत्त्व आहे. बाबरी मशीद-रामजन्मभूमी विवाद, काश्मीर, भारत-पाकिस्तान संबंध या विषयांच्या संदर्भातही दोन्ही पक्षांमधील व्यक्तींनी 'त्यांना क्षमा कर' ही प्रार्थना केली तर समस्यांची योग्य सोडवणूक करण्यासाठी आवश्यक ते मानस व आत्मबल उत्पन्न होईल.

'जशास तसे', 'शठं प्रति शाठ्यं' यामध्येही न्यायाचे तत्त्व आविष्कृत होते. पण हे चक्र मग फिरतच राहते : एक पक्ष पूर्ण नष्ट वा हतबल होईपर्यंत. पण सौहार्दपूर्ण, शांतिमय व ऐक्याचे मानवी संबंध प्रस्थापित करण्यासाठी हा न्याय पुरा पडत नाही.

भाग चार

आता क्षमेच्या मुद्याकडे वळूया. 'मी तुला माफ केले आहे' असे एखादा सत्ताधीश वा मालक वा कर्ता पुरुष म्हणतो तेव्हा तो बहुतेक वेळा आपल्या हाती असलेल्या सत्तेला, अधिकाराला, बळाला, प्रतिष्ठेला अधोरेखितच करीत असतो. ज्याला माफ केले जाते त्याला जास्तच स्वतःशी बांधून घेत असतो, उपकृत करून.

येशू जेव्हा क्षमा करण्याची गोष्ट करतो तेव्हा अगदी वेगळी भूमिका असते, हे आपण पाहिले. स्वतःच्या स्खलनाची, स्वतःच्या उणिवांची, मर्यादांची तीव्र जाणीव असते. दुसरीकडे, शासन करण्याचा अधिकार आपण स्वतःकडे घ्यावा ही स्वतःची पात्रता नाही, ही लीनता पण असते. पण यापलीकडे पोचणाऱ्या काही गोष्टी असतात.

क्षमा ही दोन पदरी परिवर्तनाची, प्रक्रियेची सुरुवात असते. क्षमा ही जर प्रामाणिक व आशयसघन असेल, म्हणजे उगीच जाता जाता बेफिकिरीने क्षुल्लक म्हणून केलेली नसेल, तर क्षमा, क्षमा करणाऱ्याच्या ठायी पण एक आंतरिक प्रक्रिया सुरू करते. क्षमा करणारी व्यक्ती अंतर्मुख होऊन स्वतःचे परीक्षण करीत असते. आपल्यात कोणते परिवर्तन घडून येण्याची गरज आहे याविषयी ती अधिक जागरूक व क्रियाशील होते. दुसरी गोष्ट अशी की, क्षमा करण्याच्या वृत्तीमधून आणि निर्णयामधून ज्याला क्षमा केली जाते त्याच्याशी आत्मीय

४. संत लूक व संत योहान यांनी कथन केलेल्या शुभवर्तमानांमध्ये 'देवा, तूं मला कां टाकून दिलें आहेस' हे उद्गार आढळत नाहीत. पण चारही शुभवर्तमानांचा एकत्रित विचार करणे चुकीचे ठरू नये.

सहानुभावाचा संबंध प्रस्थापित होतो. तिसरी गोष्ट अशी की, क्षमा हे समोरच्याला एक आवाहन असते. जे 'ऋण' त्याने त्याच्या कृतीने केलेले असते त्याच्या 'पकडी'तून मुक्त होण्यासाठी आंतरिक परिवर्तन घडवून आणण्याचे आवाहन असते. हे आवाहन आदेश वा उपदेश या स्वरूपाचे नसते. शब्दांच्या पलीकडच्या भाषेत केलेले सहानुभावाधारित आवाहन असते. जैथे विरोध, प्रतिहल्ला, शिक्षा अपेक्षित असतात, सूडभावाने केलेली कृती अपेक्षित असते तिथे त्याऐवजी क्षमा केल्याची सात्त्विक अनुभूती येते. हा एक 'धक्का' असतो, जो त्या व्यक्तीला विचारात पाडतो. क्षमेच्या कृतीत आणखी एक सूचनही आहे. ते असे की, 'ऋण' निर्माण करणारी कृती करताना जे विकारी व्यक्तित्व वरचढ होते त्यावर मात करून, विकारांचा निरास करून, एका उन्नत, सात्त्विक पातळीपर्यंत व्यक्तित्वाला नेऊन ठेवण्याची क्षमता त्या 'अपराधी' व्यक्तीच्या ठायी आहे, व त्या क्षमतेचा आविष्कार करण्याला क्षमेच्या द्वारा आवाहन केले जात आहे व संधी उपलब्ध करून दिली जात आहे.

दुर्दैवाने, शुभवर्तमानांच्या ज्या संहिता आपल्याला आज उपलब्ध आहेत त्यांचा भर येशूने केलेल्या 'चमत्कारां'वर अतिरेकी प्रमाणात आहे. येशूने त्याचा आत्मा सोडून दिल्यावर काही दुःचिन्हे घडल्याचे मत्तय शुभवर्तमान सांगते. येशूच्या 'उठण्या'ची[५] सारी हकीकतही या स्वरूपाचीच आहे. शुभवर्तमानांमधील वर्णने अगदी एकासारखी एक नाहीत. पण स्थूल एकवाक्यता आहे. ती जर शब्दशः वस्तुनिष्ठ म्हणून श्रद्धेने स्वीकारली तर त्यांमध्ये वर्णन केलेले सर्व 'चमत्कार'प्रसंग तसे प्रत्यक्षात घडले असे मानणे क्रमप्राप्त ठरते. यामुळे येशूच्या मागे जो मोठा भक्तपरिवार गोळा झाला तो त्यांच्या ठायी असलेल्या चमत्कार घडवून आणण्याच्या संपदेमुळे गोळा झाला; आणि ती त्याच्या 'देवपुत्र' असण्याची त्यांच्या लेखी खूण होती, असे तात्पर्य निघते.

सुदैवाने, चमत्कार म्हणून वर्णन केलेल्या प्रसंगांचे 'वाचन' मानवीय पातळीवरून करून येशूच्या व्यक्तित्वाचे, जीवनाचे, कार्याचे व शिकवणुकीचे मर्म उलगडून दाखविणारे लेखन अनेक पंडितांनी व उपदेशकांनी केले आहे.

येशूच्या पश्चात त्याच्या अनुयायांचा प्रभाव वाढला तो, प्राधान्याने, आद्य ख्रिश्चनांच्या वागण्या-जगण्यामधून आविष्कृत झालेल्या येशूच्या शिकवणुकीच्या अंतःसामर्थ्यामुळे. 'डोंगरावरील उपदेश' (वा 'गिरिप्रवचन') या नावाने येशूने त्याच्या शिष्यांना जी शिकवण दिली ती मध्यवर्ती मानली गेली आहे. महात्मा गांधींवर तिचा खोल संस्कार झाला हे आपल्याला माहीत आहेच. ही शिकवण अशी : (मत्तय : अध्याय ५) "जे आत्म्यानें दीन ते आशीर्वादित आहेत, कारण आकाशाचें राज्य त्यांचें आहे." (वचन ३); "जे लीन ते आशीर्वादित आहेत, कारण त्यांना पृथ्वीचे वतन मिळेल." (वचन ५); "जे अंतःकरणांत शुद्ध ते आशीर्वादित आहेत, कारण ते देवाला पाहतील." (वचन ८); "जे समेट करणारे ते आशीर्वादित आहेत, कारण ते देवाचे मुलगे म्हटले जातील." (न्यायीपणाची भूक व तहान ज्यांना लागली आहे, न्यायीपणाकरितां ज्यांचा छळ झाला आहे ते आशीर्वादित आहेत, असे वचन ७ व १० मध्ये म्हटले आहे.) पुढे, अधिक खुलासेवार शिकवण देत येशू म्हणतो (मत्तय : अध्याय ५) "...जो दुष्ट आहे त्याला अडवूं नका, तर जो कोणी उजव्या गालावर तुला मारील त्याच्याकडे दुसराही गाल पुढें कर." (वचन ३९); "....तुम्ही आपल्या वैऱ्यांवर प्रीति करा, आणि जे तुमचा छळ करतील त्यांच्यासाठी प्रार्थना करा." (वचन ४०); "...जसा तुमचा आकाशांतील बाप पूर्ण आहे, तसे पूर्ण व्हा." (वचन ४८); (अध्याय ७) "...ज्या कांहीं गोष्टी माणसांनी तुमच्याकरिता कराव्या म्हणून तुमची इच्छा असेल त्या सर्व गोष्टी तुम्हीही तशाच त्यांच्याकरितां करा;" (वचन १२).[६] लीनता, नम्रता, न्यायाची चाड, शांतिप्रियता, समेटाची सदैव

५. पंडिता रमाबाईंच्या भाषांतरात 'उठणे' या शब्दाचा वापर आहे. दि न्यू इंग्लिश बायबल - न्यू टेस्टामेंट मध्ये 'raised' 'risen' असे शब्द वापरले आहेत.

६. *दि न्यू इंग्लिश बायबल - न्यू टेस्टामेंट* मधील इंग्रजी भागात कोठे कोठे फरक आहे. 'नव्या करारा'ची जेम्स राजाच्या काळात तयार केलेली अधिकृत संहिता (Authorised Version) वा १८८१ सालची सुधारित संहिता माझ्यापुढे नाही. या *न्यू इंग्लिश बायबल*मधील ध्यानात घ्यावेत असे काही शब्द, वाक्प्रयोग पुढीलप्रमाणे : 'आत्म्याने दीन'च्या साठी 'who know their need of God'; 'लीन' च्या जागी 'those who hunger and thirst to see right prevail'; 'समेट करणारे' साठी 'peacemakers'; 'आकाशातील बाप पूर्ण आहे' साठी 'as your heavenly Father's goodness knows no bound'.

अनुक्रमणिका

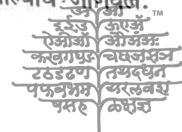
तयारी, औदार्य, क्षमाशीलता, प्रेमभाव, सेवा यांवर शिकवणुकीचा भर आहे. संबंध (व जीवन) स्वास्थ्यपूर्ण करण्यावर ('healing' - 'बरे, स्वस्थ' करण्यावर) भर आहे.

भाग ५

आता आपण भारताच्या नि जगाच्या आत्ताच्या परिस्थितीकडे वळूया. दोनतीन विशेष आपण नोंदवूया. सर्वत्र तीव्र चढा-ओढीचे वातावरण आहे. व्यक्तिगत जीवनात, राष्ट्राराष्ट्रांच्या जीवनात इतरांवर मात करून वरचढ बनावे, लाभ जास्तीत जास्त आपल्या पदरात पाडून घ्यावेत, धनिक व सत्ताधीश बनावे, आणि विलासी जीवन जगावे यासाठी धडपड आहे. बौद्धिक, कलात्मक, व्यावहारिक प्रतिभा व कर्तृत्व या आधारे कीर्ती, यश व प्रतिष्ठा कमाविण्यासाठीही एक तीव्र चढाओढीचे वातावरण आहे. एका अर्थी ही सुखासाठीची अविरत धडपड, त्याची चिंता आहे. मत्सर, कटुता, दुस्वास, कलह व दुष्टबुद्धी यांना जन्म देणारी व वाढविणारी ही परिस्थिती आहे. दुसऱ्या अंगाने पाहिल्यास, जगभर धार्मिक, वांशिक-सांस्कृतिक, प्रादेशिक अस्मितांचे संघर्ष उफाळून आले आहेत. कट्टर, हिंस्र वातावरण गडद व धारदार बनताना अनुभवाला येत आहे. याचा परिणाम असा की, जग इतर अंगांनी अगदी जवळ आलेय, एक होत आहे, चलनवलन कमालीचे वाढले आहे तरी, खरे तर माणसाला माणसापासून तोडणाऱ्या, तुकडे पाडत जाणाऱ्या प्रक्रियांना वेग आला आहे. इतका की, सहकार्याने, सौहार्दाने सहजीवन अशक्य बनत जावे. 'एकमेकां साह्य करू। अवघे धरू सुपंथ' ही उक्ती केवळ रम्य कल्पनाविलास वाटावी अशी स्थिती आहे.

आज जगाची विभागणी यशस्वी व अयशस्वी, बलदंड व दुर्बळ, सत्ताधीश व सत्ताहीन अशी पण झालेली, व अधिकाधिक निर्घृणपणे होत असल्याचे दिसते. शुभवर्तमाने वाचत असताना पुष्कळ वेळा असे वाटते की, येशूच्या काळी तो ज्या जगात वावरत होता, त्याचे कार्य ज्या जगात घडले ते जग अगदी असेच विभागले गेले होते. भौगोलिकदृष्ट्या विचार केला तर पृथ्वीच्या एका अगदीच छोट्या क्षेत्रात, नगण्य म्हणावे इतक्या छोट्या क्षेत्रात येशूचे सारे आयुष्य गेले. पण आजच्या जगाची जणू ती एक लघुत्तम (miniature) प्रतिकृतीच होती. येशू ज्या 'राष्ट्र', 'वंश'रूपी समाजाचा घटक-सभासद होता त्या समाजातही यशस्वी, सधन, सत्ताधारी आणि निर्धन, हीनदीन, गांजलेले अशी विभागणी होती.

येशूच्या मागे जिथे तिथे लोकांचा मोठा जमाव असे, अशासारखी वर्णने शुभवर्तमानांमध्ये सर्वत्र आहेत. हे लोक बव्हंशी परिस्थितीने हीनदीन, गांजलेले, व्याधिग्रस्त दिसतात. काही तर समाजात पापी, भ्रष्ट, अनीतिमान मानले जाणारे होते, विशेषतः स्त्रिया. माणसांना व्याधिमुक्त करण्याची अद्भुत शक्ती असलेला, दुःखमुक्त करणारा, पीडेमधून सोडवणूक करणारा एक भणंग साधुपुरुष अशी येशूची सर्वत्र ख्याती पसरत गेली. त्याच्या स्पर्शात, शब्दांमध्ये, नजरेमध्ये विलक्षण सामर्थ्य प्रतीत होत असे. वर मी एके ठिकाणी म्हटलंय की, शुभवर्तमानांमधून येशूची 'चमत्काराने गोष्टी घडवून आणणारा पुरुष' ही प्रतिमा ठळकपणे पुढे आणली जाते. येशू देवपुत्र आहे ही तो जिवंत असण्याच्या काळात मान्यता पावलेली गोष्ट नव्हती. शुभवर्तमाने वाचताना एक गोष्ट सतत ध्यानात ठेवली पाहिजे की, येशूच्या शिकवणुकीचा व पंथाचा प्रसार करण्यात उपयोगी पडावे असे शुभवर्तमानांचे लेखन केले गेले असण्याची शक्यता आहे. भाविकांना आजही चमत्कार-स्वरूपी 'पुराव्यां'ची महती वाटते; एखादी व्यक्ती दैवी पुरुष (वा स्त्री) असण्याची चमत्कार ही त्यांच्या लेखी खूणच ठरते. याचे भान ठेवून आपण शुभवर्तमाने वाचली तर, तत्कालीन प्रस्थापित धर्मसंस्था व तिचे अधिकारी, समाजातील पैसापूजक, नाना करांची वसुली करणारे प्रतिष्ठित, मोठे जमीनदार अशांना ज्याच्या वाढत्या लोकप्रियतेचा धोका वाटावा इतकी येशूची शिकवण व त्याचे कार्य 'बंडखोर' होते. पण त्याने कोणतेही बंडाचे निशाण फडकविलेले दिसत नाही, वा वर्गलढा, जनलढा यांचे नेतृत्व केलेले दिसत नाही. येशूचा काटा काढावयाचे ठरवून बनाव रचला गेला. येशूला प्रस्थापितांनी ताब्यात घेतले, त्याला मरणदंड होईल हे पाहिले. आणि येशू काही करू शकत नाही हे अनुभवले तेव्हा त्याचे शिष्य, निदान त्यांच्यापैकी काहीजण तरी, त्यांच्या येशूवरील श्रद्धा-निष्ठा यापासून ढळले, असे शुभवर्तमाने आपल्याला सांगतात. तात्पर्य हे की, 'देवपुत्र' ही मान्यता ही नंतरची घडामोड आहे. **त्याचे 'देवपुत्रत्व' जनसामान्यांस माहीतही नव्हते अशा काळात लोक त्याच्याभोवती जमू लागले आणि या त्यांच्या मवाळ वागण्यानेही प्रस्थापित धर्मसंस्था व प्रतिष्ठित अभिजन यांना संकट उपस्थित झाल्याचे जाणवले.**





अनुक्रमणिका

भारताच्या वर्तमान परिस्थितीकडे आपण वळलो तर, सत्ता व लाभ जास्तीत जास्त (वा 'न्याय्य हक्कां'नुसार) पदरात पाडून घेता येण्यासाठी सामूहिक बळ वाढविण्याच्या उद्देशाने जातीय-धार्मिक अस्मिता कट्टर, आग्रही व आक्रमक बनविण्याचा प्रयत्न जारी असल्याचे जाणवते. हे संघटन आधुनिक लोकशाहीच्या पायावर व चौकटीत केले जात आहे. एकाच वेळी विलगीकरण व एकात्मीकरण अशा दोन्ही प्रक्रियांची सरमिसळ आढळते. त्याच वेळी आधुनिक वर्गीय संघटनही केले जात आहे. या सगळ्या प्रक्रियांना जागतिकीकरण व उद्योगव्यवसायाचे खासगीकरण, आधुनिकीकरण यांनी पुष्टी प्राप्त होत आहे. हे एक प्रचंड ताकदीचे समुद्रमंथनच घडत आहे. या घुसळणीमधून नव्या व्यवस्थेत यशस्वी होणाऱ्यांचा एक बऱ्यापैकी मोठा, आणि तरीही एकंदर लोकसंख्येच्या तुलनेत अल्पसंख्यच म्हणावयास हवा असा वर्ग एकीकडे, तर अयशस्वी व म्हणून हीन-दीन स्थितीत लोटला जाणारा अधिक मोठा वर्ग दुसरीकडे, निर्माण होत आहे. पण याला वर्ग ही संज्ञा वापरणे योग्य नाही. असंघटित, विखुरलेला आणि हातातोंडाची मिळवणी कशी करावी या जवळपास एकाच चिंतेने ग्रस्त असा पीडित, असुरक्षित व सैरभैर असलेल्या जनांचा हा मोठा समाज आहे. दैनंदिन जीवनातील कोंडी, ती फोडण्यातलें अपयश, हेलपाटले जाण्यामधून उत्पन्न होणारे भय, नैराश्य, संताप यामुळे या जनांच्या ठायीही कटुता व हिंस्रता वाढते आहे. जात, धर्म यांच्या आधारे दहशतवादी राजकारण करणाऱ्या संघटनांना या जनांचा प्रतिसाद मिळतो. अर्थकारण, समाजकारण व राजकारण यात कर्करोगासारखा अंगभर पसरत चाललेला लोभ, त्यापोटी भ्रष्टाचार, दडपेगिरी, गुन्हेगारी यांच्याबद्दल बोलायला नको.

येशूच्या शिकवणीचा आणि या परिस्थितीचा ताळमेळ कसा घालावयाचा? येशूची शिकवण, त्याचे जीवनकार्य यांकडे बंडखोर व क्रांतिकारक कोनातून पाहणारी 'लिबरेशन थिऑलाजी'ची मांडणी परिचित आहे. ही मांडणी करणाऱ्यांनी मार्क्सवाद व येशूची शिकवण यांचा संयोग घडवून आणला होता असे म्हणता येईल. यामुळे येशूच्या शिकवणीला वर्गसंघर्षवादी विचारव्यूहाचे (आयडियालजी) रूप व आशय प्राप्त झाला. व्यक्तिशः मला लिबरेशन थिऑलजीची मांडणी करणाऱ्यांविषयी आपुलकी असली तरी, येशूच्या शिकवणुकीचा मुळात विपर्यास करूनच असा संयोग साधता येतो असे मला दिसते.

येशूचे कार्य त्याच्या काळातील दीन-दुबळ्यांमध्ये मुख्यत्वेकरून चालले. 'जे का रंजले गांजले, त्यांसी म्हणे जो आपुले' ही उक्ती येशूला पूर्णपणे लागू पडते. रंजलेल्या-गांजलेल्यांना त्याने पीडामुक्त, व्याधिमुक्त, दुःखमुक्त केले. म्हणजे काय केले? 'आकाशातील बापा'च्या ठायी त्याने त्यांचे चित्त स्थिर केले, आणि असे करून त्याने त्यांचे व्यक्तित्व एकात्म, समग्र व बळकट केले; शांत, स्वस्थ व ऋजू बनविले. त्यांच्या भौतिक परिस्थितीत, त्यांच्या सामाजिक प्रतिष्ठेत/दर्जामध्ये, त्यांच्या हाती असलेल्या लौकिक सत्तेमध्ये ठळक बदल घडवून आणण्याचा सुनियोजित व संघटित प्रयत्न त्याने केला असे आढळत नाही. प्रस्थापित धर्मसंस्था, पैशाचा लोभ सुटलेले तिचे अधिकारी, भोगविलासी अनीतिमान जीवन यांच्याविरुद्ध त्याचा सात्त्विक संताप वेळोवेळी प्रकट झालेला दिसतो. त्याच्या शिकवणुकीमधून आणि कार्यामधून धर्मसंस्थेला आव्हान उपस्थित झाले. दीनदुबळ्यांच्या ठायी मुरलेल्या त्याच्या शिकवणुकीने व त्याच्या 'बरे करण्या'च्या (healing) कार्यामधून हे आव्हान उपस्थित झाले. याचा साधा सरळ अर्थ असा की, त्याने लोकांच्या ठायी अंतःसामर्थ्य उत्पन्न केले. लौकिक अर्थाने या जनसामान्यांची दीनता, लीनता, गरिबी, सत्ताहीनता यांचेच रूपांतर सामर्थ्याच्या स्रोतांमध्ये केले. चित्ताची शुद्धी आणि 'बापा'च्या ठायी चित्ताची स्थिरता म्हणजे पीडा, व्याधी व दुःख यांमधून खऱ्या अर्थाने मुक्त होणे, असे या प्रक्रियेचे स्पष्टीकरण द्यावे लागते. ही मुक्ती पावलेली व्यक्ती इतकी शक्तिमान बनते की, तिच्यावर सत्ता, मत्ता, प्रतिष्ठा अधिराज्य गाजवू शकत नाहीत. याचा साक्षात् प्रत्यय येशूच्या काळात त्याच्या 'राष्ट्र', 'वंश' रूपी जमातीच्या धर्मगुरूंना व अन्य लोकप्रतिष्ठितांना आला, म्हणूनच त्यांचा रोष येशूने स्वतःवर ओढवून घेतला. शुभवर्तमानांनुसार, रोमन साम्राज्यसत्तेचा प्रतिनिधी राज्यपाल पिलात याला येशूने कोणताही अपराध केल्याचे आढळले नाही; हेरोद राजालाही आढळले नाही, हे विशेष ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

येशूच्या शिकवणीनुसार (व वर्तणुकीनुसारदेखील) या पृथ्वीवर एक राज्य देवाचे असते (Kingdom of God) व एक राज्य 'सीझर'चे असते – 'सीझर' चे म्हणजे राज्यसंस्थेचे. सीझरचे देणे सीझरला देण्याची गोष्ट येशू करतो. या राज्याविषयी तो उदासीन आहे. देवाच्या राज्याचे

अधिकारी व्हा, नागरिकत्व प्राप्त करा हे त्याचे म्हणणे आहे, आणि त्याचा मार्ग तो दाखवून देत आहे. तो मार्ग कोणता? तर आपापसात माणसे जर सौहार्दाने, सौजन्यपूर्वक, नम्रपणे, क्षमाशील वृत्तीने, घेण्याऐवजी 'देण्या'वर कटाक्ष बाळगून वागली तर देवाच्या राज्याची द्वारे त्यांना खुली होतील, अशी हमी येशू त्यांना देताना आढळतो. आजच्या परिभाषेत ही गोष्ट मांडावयाची तर, राज्यसंस्था, धर्मसंस्था, अर्थव्यवस्था यांना ठरलेल्या रीतींनुसार त्यांचे देणे बिनबोभाट द्या, मग त्यांच्याकडे पाठ फिरवून अंतःसामर्थ्याने शक्तिमान बनलेला, स्वतंत्र, परस्परावलंबी नागरिक समाज उभा करा, व आत्मविकासाची (वा आत्ममुक्तीची) वाट मोकळी करीत देवाचे राज्य प्रस्थापित करा, अशी मांडता येईल.

या देवाच्या राज्याच्या बाहेर येशू कोणाकोणाला ठेवतो हेही लक्षात घेण्यासारखे आहे. सत्ता, संपत्ती, कीर्ती, प्रतिष्ठा, यश, भोगविलास यांच्या मागे धावणारे, त्यांची धुंदी चढणारे, यांच्या संपादणुकीसाठी बिनदिक्कत लोकांना पीडा देणारे, व्याधिग्रस्त बनविणारे, दुःखात लोटणारे सर्वजण देवाच्या राज्याचे नागरिक होऊ शकत नाहीत, कारण वरील गोष्टींच्या मागे धावणाऱ्यांना 'बापा'चा विसर पडतो, त्याचा कायदा मोडावा लागतो.

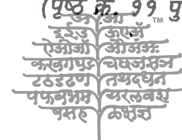
भाग ६

"बापा, त्यांना क्षमा कर" या वचनाकडे शेवटी परत वळूया. या वचनाचे मर्म असे की, असे म्हणणाऱ्याच्या मनात, अपराधी व्यक्ती वा समूह यांच्याविषयीदेखील शत्रुत्वाची भावना नसते. त्याच्या अंतःकरणात वैरभावालाच थारा नसतो. एक कणवच असते : "ते काय करतात ते त्यांना कळत नाही" असे तो म्हणतो.

येशूची शिकवण आजच्या परिवर्तनवाद्यांच्या पचनी पडणे सोपे नाही. बव्हंश परिवर्तनवाद्यांचा एक उद्देश त्यांच्या विचाराच्या पक्षाची राज्यसत्ता दीर्घकाळ व सर्वंकष स्वरूपात प्रस्थापित करण्याचा असतो. त्यांच्या कल्पनेतला आदर्श नवसमाज साकार करण्यासाठी सत्तेची — तीही दीर्घकाळ व सर्वंकष — त्यांना पायाभूत आवश्यकता असते. ज्या तळागाळातल्या जनांच्या वतीने ते उभे असतात त्यांचे एक स्वायत्त, परस्परावलंबी नागरिक जीवन व त्या आधारे नागरिक समाज निर्माण करण्याचे कार्य अन्य विचारांच्या मंडळींच्या हाती राज्यसत्ता असताना पार पडता येणे अशक्य आहे असे त्यांचे पक्के मत असते. या कारणाने, ते तळागाळातील समूहांचे अंतःसामर्थ्य जागविण्याचे कार्य हाती घेत नाहीत; तर त्यांचे बहिःसामर्थ्य — संघटना बांधणी, लढे, मदतकार्यांद्वारा पुष्टी — उत्पन्न करण्यावर शक्ती केंद्रित करतात. या सबलीकरणात त्यांना यश येते तेव्हा या तळागाळातील समाजघटकांतील काही व्यक्ती व समुदाय लौकिक जीवनात बलवान, सत्तावान, यशस्वी बनतात, व प्रस्थापित व्यवस्थेचा एक भाग बनतात. मग त्यांना येशूच्या भाषेतील देवाचे राज्य प्रस्थापित व्हायला नकोच असते. ज्या देशांमध्ये परिवर्तनवादींच्या हाती — बव्हंशी साम्यवाद्यांच्या हाती — राज्यसत्ता आली तेथील अनुभवही असा की, जनसामान्यांची भौतिक परिस्थिती कमीअधिक प्रमाणात सुधारली तरी, सत्ताधारी, प्रतिष्ठित, सधन प्रस्थापित (राज्यकर्ता वर्ग) आणि सत्ताहीन, अप्रतिष्ठित व पीडलेले जनसामान्य अशी विभागणी कायम राहिली, आणि नवसमाजाची निर्मिती झाली नाही. प्रस्थापितांना ती नकोच असते आणि 'दीनदुबळ्यां'च्या ठायी अंतःसामर्थ्य नसते.

आजच्या काळात व्यवस्थापरिवर्तनाचे उद्दिष्ट ठेवूनही येशूची शिकवण अनुसरण्याचा एक ठळक प्रयत्न म्हणून महात्मा गांधींच्या जीवनकार्याकडे पाहता येईल. येशूचे जीवन व येशूची शिकवण यांचा खोलवर संस्कार त्यांच्यावर झाल्याचा निर्देश या लेखात एकदा वर आला आहेच. गांधींच्या कार्याची दोनतीन वैशिष्ट्ये या संदर्भात ध्यानात घेता येतात. एक, त्यांनी वैरभाव, शत्रुत्व यांना वर्ज्य मानले. विरोधकाशी संघर्ष उपस्थित झाला तेव्हाही मनात स्नेहभावच ठेवला, व संवाद तुटणार नाही यासाठी पराकाष्ठा केली. दुसरी गोष्ट, व्यवस्था कोणाच्या तरी अखत्यारीत असेल हे गृहीत धरले (ती लोकशाही व्यवस्था असावी याला त्यांनी अनुकूलता प्रकट केली); पण त्यांच्या कार्याचा भर सत्याग्रही आत्मबल उत्पन्न करण्यावर त्यांनी दिला. तिसरे वैशिष्ट्य रचनात्मक/विधायक कार्यक्रम त्यांनी लोकांपुढे ठेवला. राज्यसत्तेवर विसंबून न राहता स्वायत्तपणे मानवीय मूल्यांवर अधिष्ठित असा नागरिक समाज बांधण्याचाच हा वस्तुतः कार्यक्रम आहे. देवाचे राज्य असे लौकिक जीवनात प्रस्थापित करण्यासाठी आयुष्य वेचणाऱ्या लोकसेवकांचीही त्यांनी कल्पना केली होती.

(पृष्ठ क्र. ११ पुढे चालू....)





हिंदू धर्म आणि राष्ट्रीयता

विनोबा

प्रश्न - हिंदू धर्म स्वतःचे रक्षण करू शकला नाही व त्यासोबत राष्ट्राचेही करू शकला नाही. परदेशांकडून जी अनेक आक्रमणे हिंदुस्थानावर आली, त्यांना परतवून लावण्याची शक्ती हिंदू धर्मात नव्हती असे आढळून आले. दुसरी एक गोष्ट पण विचार करण्यासारखी आहे. हिंदू धर्म राष्ट्रीयतेच्या भावनेला जितका पोषक बनायला हवा होता तेवढा तो झाला नाही. याची काय कारणे असावीत?

विनोबा - हिंदू धर्मात राष्ट्रीयतेची भावना का बर व्यापक होऊ शकली नाही? याचे कारण असे आहे की, जसा हिंदू धर्म अति पुरातन आहे आणि त्यामुळे तो अनेक अवस्थांमधून जात जात विकास पावत गेला, पुढे जात गेला, त्याप्रमाणेच ज्याला आज आपण हिंदू राष्ट्र मानीत आहोत तो आधी एक खंडप्राय विस्तारच होता. एका जागेहून दुसऱ्या जागी जाणेही सहजं शक्य नव्हते. कोठे कोठे तर असंभवच होते. अशा स्थितीत एक-राष्ट्रीयतेचा विकास होणार तरी कसा?

खरे पाहायला गेले तर भारतात एक-राष्ट्रीयतेच्या जागी एक वैश्विक वृत्ती होती. ऋषींचे दर्शन होते 'विश्वमानुषः'. त्यावेळी अजून 'दुर्लभं भारते जन्म' नव्हते. ते तर फार मागाहून आले. अथर्ववेदात तर पृथ्विसूक्त आहे : 'पुत्रो हं पृथिव्याः' (आम्ही पृथ्वीचे पुत्र आहोत). 'नाना धर्माणां पृथ्वी विवाचसं' (ज्या पृथ्वीवर अनेक धर्म नांदत आहेत, अनेक वाणी, अनेक भाषा आहेत, त्या पृथ्वीला आम्ही वंदन करीत आहोत), अशी भावना आधीपासूनच होती. परंतु आज आपण ज्याला भारत म्हणतो त्याची कल्पनाही त्या दिवसांमध्ये नव्हती. त्या काळी एके ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी जाणेही किती कठीण होते! मध्ये मोठमोठाली अरण्ये असत. म्हणून त्यावेळी भारत नावाचा देश त्याकाळच्या लोकांना ठाऊक नव्हता.

परंतु विशाल विश्वाची कल्पना मात्र त्यांना होती. आपण एकाच विश्वातील माणसे आहोत, अशी भावना होती. अर्थात या कल्पनेच्या प्रसारासाठी जरुरी असे विज्ञान त्याकाळी अजून सापडले नव्हते. आज जसे आपण विज्ञानाच्या मदतीने इकडची संवेदना तिकडे ताबडतोब पोहोचवू शकतो, तशा तऱ्हेच्या विज्ञानाची मदत त्या काळी नव्हती. ती तर केवळ ऋषींच्या चिंतन-प्रक्रियेची विशेषता होती की त्यांच्या कल्पनेमध्ये विश्वमानुषताच आली, आणि आपण पृथ्वीमातेची संताने आहोत अशीच भाषा त्यांच्या तोंडून निघाली. ऋषींच्या प्रतिभेमुळे असे घडू शकले. म्हणूनच भारतावर बाहेरून जी आक्रमणे झाली, ती एकाच देशावर झाली, असे म्हणणे इतिहासाला धरून नाही. तरी पण एवढे मात्र खरे की, साधारण एक-दीड हजार वर्षांपासून रामेश्वरपासून थेट काशीपर्यंत (देश) एक मानला गेला होता.

अशा रीतीने, एका विश्वाची कल्पना-भावना असूनही विज्ञानाच्या अभावामुळे भारताची एकता टिकू शकली नाही. आज लष्कर ठेवण्याचा अधिकार केंद्र सरकारलाच आहे, वेगवेगळ्या राज्यांच्या सरकारांना तो नाही. पण अशी स्थिती त्या काळी नव्हती. वेगवेगळ्या राज्यांची वेगवेगळी सेना होती. ते सैन्य आपसात लढतही असे. म्हणजे, ज्याला आपण राष्ट्रीयता म्हणतो, ती तर अगदी आधुनिक काळातील गोष्ट झाली. प्राचीन काळी राष्ट्रीयतेचा प्रश्नच नव्हता. आपण विश्वाचेच आहोत, अशी भावना होती.

मनुमहाराजांनीही असेच लिहून ठेवले आहे : 'एतद्देशा-प्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः, स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन पृथिव्यां

* श्री. बाळूभाई मेहता हे १९२० च्या असहकार आंदोलनापासुन गांधीजींच्या चळवळीत सहभागी झाले. विनोबांची त्यांची तेव्हापासूनची मैत्री. बाळूभाई हे खादीचे अर्थशास्त्र, भारताचा आर्थिक इतिहास व गांधीविचार यांचे गाढे अभ्यासक होते. त्यांनी पवनार आश्रमात मुक्कामाला असताना दि. ५-१२-१९७० रोजी विनोबांना हिंदुधर्म आणि राष्ट्रीयता या संदर्भात वरील प्रश्न विचारला असता विनोबांनी त्याला जे विस्तृत उत्तर दिले ते बडोदा येथून प्रसिद्ध होणाऱ्या 'भूमिपुत्र' (डिसे. २०००)च्या अंकामधून आम्ही पुनर्मुद्रित करीत आहोत.

- संपादक





सर्व मानवाः' म्हणजे या देशाच्या श्रेष्ठ मानवांकडून जगातील मानव आपापल्या चरित्रासंबंधीचे शिक्षण घेतील. 'पृथिव्यां' — मनुसमक्ष ही पृथ्वीच उभी राहते.

म्हणजे अशा तऱ्हेचे अत्यंत विशाल ध्येय बाळगल्यामुळे जे नुकसान होत असते, ते भारतालाही सहन करावे लागले. ध्येय छोटे राखले असते तर ते नुकसान झाले नसते. लहान लहान राष्ट्रे मानिली असती तर बचावलो असतो. आपण ध्येय व्यापक मानले परंतु व्यापक बनण्यासाठी जे विज्ञान आवश्यक असते ते त्या काळी आपल्याला उपलब्ध झाले नाही, म्हणून अति व्यापक ध्येय राखल्याने भारताचा पराजय झाला.

बऱ्याच लोकांचा असा समज आहे की, इंग्रजांच्या पुढेही भारताच्च पराजय झाला त्याला कारणीभूत आहे इकडचा जातिवाद. तेपण एक कारण आहे हे खरे. पण ते छोटे कारण आहे, लहान कारण आहे. मुख्य कारण आहे, भारतात विज्ञान नव्हते हे होय. प्लासीची लढाई जेथे झाली होती ती जागा मी पाहून आलो आहे. प्लासीला बंगाली भाषेत पलाशी म्हणतात. पलाशची झाडे तेथे होती म्हणून त्याला पलाशी म्हणत. ग्रामदान यात्रेसाठी माझे तेथे जाणे झाले होते. तेथे प्लासीचे ग्रामदान होणार नाही असे मानून माझ्या कार्यक्रमात प्लासी मुक्काम ठेवला नव्हता. मला जेव्हा याची खबर दिली गेली तेव्हा कार्यक्रमात बदल करून मी खास तेथे जाण्याचे योजले. आणि आश्चर्याची गोष्ट अशी की फारच सरळपणे प्लासीचे ग्रामदान जाहीर झाले. पंडित नेहरूंना जेव्हा ही गोष्ट समजली तेव्हा त्यांना कवी मिल्टनचे स्मरण झाले. त्यांनी जाहीर भाषणात सांगितले, "प्लासी वॉज लॉस्ट वन्स, अँड नाऊ प्लासी इज् रीगेन्ड" (प्लासी आपण एकेकाळी हरलो होतो, आणि आता प्लासी आपण पुनः जिंकलो.) प्लासीची लढाई म्हणजे आपल्या देशाची बदनामी आणि आपले दुर्भाग्य. त्याचे ग्रामदान झाले हे समजल्याने त्यांना खूप आनंद झाला. मी तेथील रणांगण पाहिले आहे. क्लाईव्ह कोठे उभा होता, नबाबाची सेना कोठे उभी होती, सर्व काही पाहिले आहे. क्लाईव्हने २२ जुलै रोजी हल्ला केला होता, त्यावेळी आर्द्रा हे नक्षत्र होते. म्हणजे भरपूर पावसाचे ते दिवस होते. क्लाईव्हची सेना झाडाच्या छायेत उभी होती. समोर दोन्ही नबाबांच्या सेना होत्या. एकेकाची ३०-३५ हजारांची सेना होती. क्लाईव्हच्या बंदुकींना दुर्बिणी जोडलेल्या होत्या. त्यामुळे बरोबर, अचूक निशाण घेऊन ते लोक गोळी सोडू शकत होते. येथील लोकांना दुर्बीण नावाची गोष्टच ठाऊक नव्हती. त्यात पुनः नबाबांचा सर्व दारूगोळा पावसामुळे पार भिजून गेला होता. इंग्रजांचा दारूगोळा ताडपत्रीखाली झाकून ठेवलेला होता. या लोकांनी असेच गृहीत धरले होते की क्लाईव्ह लढाईसाठी जूनमध्येच येईल. त्यावेळी पाऊस असणार नाही. मग पुढचा विचारच कोण करतो? आणि जुलैमध्ये पाऊस सुरू झाला, तेव्हा इकडच्या लोकांनी विचार केला की आता क्लाईव्ह हल्ला करूच शकणार नाही. परंतु त्याने हल्ला केला. ऐन वेळी नबाबांचा सर्व दारूगोळा ओला झालेला आढळला. लढाई थोड्या तासांतच संपलीदेखील. मला तिकडच्या लोकांनी सांगितले की दोन-तीन तासांतच सर्वकाही आटोपले आणि बंगालचा पराभव झाला.

बंगाल हरला, याचा काय अर्थ झाला? जनता तर होती तशीच, तेथेच तर होती ना! ती तर अगदी शांत राहिली. कोणीही राजा येवो, तिच्यासाठी काय फरक पडणार होता? जे गेले, हरले, तेही जुलमीच होते, म्हणून ते गेले तरी काय झाले? कोणी परका राजा आला आहे, असे लोकांना वाटलेच नाही. त्यांचे सर्व व्यवहार सुरळीत चालू होते.

इंग्रजांचा हा जो विजय झाला, तो सामान्य रीतीने विज्ञानामुळे झाला. इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी या गोष्टीकडे आपले लक्ष वेधले आहे. पेशव्यांचे मंत्री होते सखारामबापू. त्यांची सुंदर लायब्ररी होती. त्यांत सर्व हस्तलिखित पोथ्या होत्या. परंतु त्या पुस्तकांत एक इंग्रजीत छापलेले पुस्तकही सापडले आहे. राजवाडे लिहितात की, ते छापलेले पुस्तक पाहूनही त्या लोकांना जिज्ञासा वाटली नाही की ही काय गोष्ट आहे ते समजून घेऊया, त्या संबंधी काही शिकूया. त्यांची जिज्ञासा-बुद्धीच मरून गेली होती, असा आक्षेप राजवाडे यांनी केला आहे. ते जे काही असेल ते असो. पण विज्ञानाचा जो नवा विकास होत होता, त्याचा हिंदुस्थानात अभावच होता. आपण हरलो, ते मुख्यत्वे विज्ञानाच्या अभावामुळे.

त्यात पुनः आपसात मतभेद होतेच. हे पण एक कारण आहे. पण ते छोटे कारण आहे. इकडचा व्यापारीवर्ग, सर्वच्या सर्व, प्रजेला लुटण्याशिवाय दुसरे काहीच करीत नव्हता. त्यामुळे व्यापारीवर्गाविषयी आम समाजात घृणा होती. म्हणून क्लाईव्ह वगैरे आले, तेव्हा इकडचा सर्व व्यापार एकदम आपल्या ताब्यात घेऊ शकला.

अनुक्रमणिका

भारत हरला त्याच्या कारणांमध्ये नंबर एक, व्यापाऱ्यांविषयी घृणा; नंबर दोन, आम समाजातील उदासीनता; नंबर तीन, इंग्रजांचे विज्ञान; नंबर चार, वेगवेगळी राज्ये उभी झालेली होती त्यांच्या आपसातील लढाया.

सर्व परिस्थिती तुमच्या नीट लक्षात यावी म्हणून हा इतिहास तुमच्या समक्ष एवढ्या विस्ताराने मांडला आहे. मधल्या काळात हिंदू धर्म एकदमच परास्त झाला होता. त्याला आता जवळ जवळ दीड हजार वर्षे झाली. मध्ये संतांनी त्याला जागवण्याचा फार प्रयत्न केला. पण तो किती? चोराच्या हातातील लंगोटी — सर्वच काही लोप पावत आहे, जात आहे, तेव्हा कमीत कमी लंगोटी तरी वाचू दे म्हणून मग संतांनी भक्तिभाव ठेवा एवढेच सांगितले. भक्तिभाव ठेवा याचा अर्थ काय? त्याला मी नाव दिले आहे, मिनिमम — लघुत्तम — धर्म. कमीत कमी श्रद्धा, भक्ती तरी ठेवू शकाल ना? नामस्मरण तरी करू शकाल ना? सर्वच जेथे जात आहे, गेले आहे अशा वेळी जे काही थोडेसे राहिले आहे, त्याला तरी धरून ठेवा. अशा रीतीने, भक्तीच्या आधारावर संतांनी सामान्य जनतेचे उत्थान साधले. हिंदू धर्माचे कमीत कमी (लहानात लहान) असे मूळ तत्त्व, मूळ गाभा, हाती घेऊन संतांनी या देशात भक्तिभावाचा प्रसार केला. कारण, ज्ञानाच्या, कर्मयोगाच्या गोष्टी काय म्हणून करायच्या? ते तर लोकांच्याने होणार नव्हते, म्हणून इतके तर करा — थोडे दान करा, नामस्मरण करा असा उपदेश त्यांनी केला. संतांनी हे जे कार्य केले, ते फार मोठे काम मानले जाईल. जेव्हा सर्व काही बुडत होते, तेथे थोडेसेच का होईना, त्यांनी वाचवले.



(पृष्ठ क्र. ८ वरून पुढे चालू....)

मात्र, त्यांनी दाखवलेल्या या वाटेने फार पावले आपण टाकली नाहीत, हे कबूल करावयास हवे. पण येशूचा वारसा वर्तमानकाळात त्यांनी पुढे चालविला. त्यांच्यावर गोळ्या झाडून त्यांचे प्राण घेणाऱ्या नथूराम गोडसे व त्यांचे सहकारी यांच्याविषयीही त्यांनी 'बापा, त्यांना क्षमा कर' हेच उद्गार काढले असले पाहिजेत याची मनोमन खात्री वाटते.

वर्तमानकाळात येशूची शिकवण आत्मसात करून त्याचा मार्ग अनुसरणारे, भारतात आणि भारताबाहेरही, अनेकजण होऊन गेले व आजही आहेत. अगदी अलीकडील एक प्रेरक उदाहरण ओरिसात जिवंत जाळल्या गेलेल्या ग्रॅहम स्टेन्स (व त्यांची दोन मुले) यांच्या पत्नींचे आहे. 'बापा, त्यांना क्षमा कर' हेच उद्गार त्यांनी काढल्याचे आठवत असेलच.

धर्मसंस्थांनी व त्या त्या धर्मांमधील धर्मगुरू, शास्त्री-पंडित, मुनी-महंत यांनी माणसामाणसांमधील उभारलेल्या तटबंद्या, उत्पन्न केलेला वैरभाव व सूडवृत्ती, ते जोपासत असलेली कट्टरता, हिंस्रता व आक्रमकता यांच्या पलीकडे धर्मशील माणसे म्हणून परस्परांवर प्रेम करीत, सहकार्याने, स्वायत्त असा नागरिक समाज उभा करण्यासाठी लोकांना येशूची शिकवण व त्याचे जीवनचरित्र प्रेरणा देणारे ठरो, ही प्रार्थना.



लेखक परिचय

❖ **विश्वनाथ खैरे** : केंद्रीय सार्वजनिक बांधकाम खात्यातून अभियंते म्हणून निवृत्त; संस्कृत, मराठी, तमिळ या भाषांच्या आंतरसंबंधाचा विशेष अभ्यास. प्राचीन मिथ्यकथा, महाकाव्ये-पुराणे, प्राचीन भारतीय संस्कृती व परंपरा या विषयांमध्ये वैशिष्ट्यपूर्ण मौलिक लेखन; *एकलव्य, युरेका, वंशाचा व्यास* (नाटके), *भारतीय मिथ्यांचा मागोवा, ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : ३७४, सिंध सोसायटी, पुणे ४११ ००७.

❖ **लता छत्रे** : तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, 'बुद्धिस्ट लॉजिक' (१९८९); 'अभिधर्मकोश : ए फ्रेश स्टडी' (१९९४); या ग्रंथांच्या लेखिका. **पत्ता** : ५५४ दत्तवाडी, रक्षालेखा सोसायटी, बिल्डिंग नं. डी-१, फ्लॅट नं. २४, पुणे ४११ ०३०.

❖ **वंदना भागवत** : लोणावळा येथील कला व वाणिज्य महाविद्यालयात इंग्रजीची प्राध्यापिका; भाषा व साहित्य यांच्या अध्यापन व अध्ययनात रस. ललित लेखन व अनुवाद प्रसिद्ध. **पत्ता** : 'संविधान', दाते बंगला, मॉडेल कॉलनी, पुणे ४११ ०१६.

मिथ्य आणि मराठी साहित्य

विश्वनाथ खैरे

या चर्चासत्राचा विषय भारतीय संस्कृतीच्या अनेक अंगांच्या अभ्यासात फार महत्त्वाचा आहे. विदर्भ, वऱ्हाड इत्यादी नावांच्या संदर्भात, वेदात आणि रामायण-महाभारतात अगस्त्य मुनीच्या ज्या कथा आल्या आहेत त्यांचा वैदर्भी, संस्कृत-मराठी-तमिळ (संमत) भाषांद्वारे खोलवर शोध घेता, मिथ्यकथांच्या जडणघडणीतील भारतीय भाषाकुलांच्या एकतेचेही दर्शन घडले. तेव्हापासून या कथासंभाराचे आकलन करून घेण्याचा माझा प्रयत्न चालूच आहे. त्यामुळे येथे दोन दिवस जी चर्चा होणार आहे तिच्याविषयी मला उत्सुकता आहे.

या सत्रात कृष्ण, कर्ण, सीता, राधा इत्यादी आपल्या संस्कृतीची प्रतीके झालेल्यांविषयी चर्चा होणार आहे. हे प्रतीकरूप त्यांना अनेक शतकांच्या कालौघात समाजाच्या श्रद्धेतून लाभले आहे. ती श्रद्धा जागवण्यात आणि जोपासण्यात समाजात प्रचलित आणि साहित्यात अंतर्भूत अशा त्यांच्याविषयींच्या कथांचा मोठा वाटा आहे. त्या कथांच्या पिढ्यान् पिढ्या मुखी संक्रमणाने ती श्रद्धा अधिकच दृढ होत आली आहे. चाणक्यापासून नाना फडणीसांच्या काळापर्यंत या श्रद्धेच्या पोटी कृष्ण, सीता वगैरे 'इतिहासातल्या व्यक्ती' मानल्या जात होत्या आणि त्यांच्या कथा सत्यकथा, नाही निदान तथ्यकथा असल्याची भावना पक्की होती. इंग्रजी अमलानंतरच्या चिकित्सकांनी ही प्रतीके आणि त्यांच्या कथा यांविषयी वेगळे विचार मांडले असले तरी बहुसंख्य समाजाची त्यांच्याविषयीची धारणा अजूनही बहुतांशी पूर्वीसारखीच आहे. अशा स्थितीत, कृष्ण, सीता इत्यादींना मिथ्ये आणि त्यांच्या कथांना मिथ्यकथा म्हणण्यात संयोजकांनी एकविसाव्या शतकाला साजेशी वस्तुनिष्ठा दाखवली आहे. ही वस्तुनिष्ठा समाजात मुरवण्यासाठी येथे आणि येथून पुढेही सखोल आणि गंभीर चर्चा होईल, होत राहील अशी आशा आहे.

हा विषय भौतिक विज्ञानाचा नसून सामाजिक व सांस्कृतिक आशयाचा असल्यामुळे त्याची चर्चा भारतीय संदर्भात आणि भारतीय परिभाषेत झाली पाहिजे. पाचएक हजार वर्षांचा इतिहास, अनेक सांस्कृतिक व भाषिक प्रवाहांची घुसळण या विशेषांमुळे युरोपातल्या किंवा कुठल्याशा बेटांवरच्या संस्कृतींच्या निरखणांचे निष्कर्ष जसेच्या जसे भारतातल्या संस्कृतीच्या अभ्यासात वापरता येत नाहीत. आदिम अभिव्यक्तीच्या बाहेर न पडलेल्या संस्कृतीकथांवर आधारलेली प्रमेये, या भूमीत भाषिक-साहित्यिक पुटांवर पुटे चढलेल्या कथासंभाराला लागू करता येत नाहीत. हे भान राखून आपली मिथ्य-आणि-साहित्य विषयक चर्चा व्हावी.

मिथ्य म्हणजे काय

त्यासाठी प्रथम 'मिथ्य' या संकल्पनेची व्याप्ती किंवा तिचा आशय नेमका करावा लागेल. चर्चाविषयातील 'साहित्य' या संज्ञेचा थोडा मागोवा घेतला तर हे काम सोपे होईल. 'अर्थासहित शब्द ज्यामध्ये असतात ते साहित्य' अशी फोड केलेला साहित्य हा शब्द नवव्या शतकानंतर संस्कृत साहित्यशास्त्रात रूढ झाला (*भारतीय साहित्यशास्त्र* : ग.त्र्यं. देशपांडे, पॉप्युलर, १९८०, पृ. १४). प्रत्यक्ष साहित्य त्याआधी कितीतरी शतके रचले-वाचले जातच होते. याचप्रमाणे इंग्रजी साहित्यचर्चेत मिथ् (myth) या शब्दाचा वापर १८व्या शतकात ज्या प्रकारच्या कथांसाठी होऊ लागला त्या कथा ग्रीक साहित्यातल्या होमरच्या महाकाव्यात अडीच हजार वर्षे आधीच ग्रथित झालेल्या होत्या. या कथांमध्ये अज्ञात प्राचीन काळातल्या देवदेवतांच्या वगैरे हकीकती सांगितलेल्या असत. त्यांच्यात अनेक अद्भुत आणि सहज विश्वास न बसण्याजोग्या गोष्टी बऱ्याच असल्यामुळे लोकोक्तीत मिथ् या शब्दाला 'अविश्वसनीय गोष्टी', 'भुलथापा' असाही अर्थ चिकटला. युरोपियन

---

* का.स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था, धुळे यांनी आयोजित केलेल्या भारतीय मराठी अभ्यास परिषदेच्या १२व्या अधिवेशनातील चर्चासत्राचे (औरंगाबाद, ६-७ जानेवारी २००१) बीजभाषण संवर्धित स्वरूपात.

अनुक्रमणिका





फिरस्त्यांना जगभर ज्या आदिम जाती भेटल्या त्यांच्या परंपरागत मुखी कथांना, किंवा नंतर भारतात सुसंस्कृत समाजांच्या वेदांपासून पुराणांपर्यंत ज्या कथा आढळल्या त्यांनाही, मिथ् हेच वर्णनाचे नाव मिळाले. भारतीय पुराणकथांमधल्या पात्रांनाही इंग्रजी लेखनात मिथ् हीच संज्ञा वापरलेली असते. मिथ् शब्दाच्या या त्रिविध उपयोगामुळे भारतीय संस्कृतीच्याच आपल्या आकलनात गोंधळ होत आलेला आहे.

इंग्रजीतली चिकित्सापद्धती मराठीत घेतांना मिथ् साठी अनेक पर्यायी शब्द अभ्यासकांनी योजले. हिंदीत रूढ झालेला मिथक हा शब्द मराठीत अलीकडे वापरात आला. त्याच्या पुष्कळच पूर्वी *वैदिक संस्कृतीचा विकास* या ग्रंथात (लक्ष्मणशास्त्री जोशी, १९४९) आणि *मराठी विश्वकोशात*ही मिथ् ला भारतीय परंपरेशी जुळण्याजोगा 'मिथ्यकथा' हा पर्याय वापरलेला आहे. *द्रविड महाराष्ट्र* (विश्वनाथ खैरे, १९७७) या पुस्तकात मराठी स्थळनामविषयक कथांच्या 'मिथ्यकथा; तथ्यकथा, सत्यकथा' अशा तीन परी करून त्यांचे प्राणतत्त्व किंवा मूलाधार 'मिथ्य, तथ्य, सत्य' असे सांगितले आहेत. या अनुषंगाने सीता, कृष्ण इत्यादींना 'मिथ्ये' आणि त्यांच्या ज्या कथा महाकाव्यांत किंवा पुराणांत आल्या आहेत त्यांना 'मिथ्यकथा' असे वेगळे पर्याय योजता येतात.

महाकाव्ये आणि पुराणे हे या संस्कृतिकथांचे साहित्य आहे आणि चांगले प्राचीन आहे. त्यांनीही या कथा प्राचीन आहेत असे म्हटले आहे. म्हणजे या कथांचे मूळरूप हे आणखीच प्राचीन होते. मूळरूपातल्या त्या कथा रचणारा समाज शिकार, रानमेवा किंवा शेती यांच्यावर उपजीविका करीत होता. आणि त्या त्या समाजाच्या लेखी मात्र या 'सत्यकथा' होत्या. हिवाळ्यातल्या सकाळी शेकोटीभोवती, उन्हाळ्यातल्या दुपारी झाडाच्या सावलीत किंवा शरदाच्या रात्री टिपूर चांदण्यात त्यांच्या चर्चासत्राचा म्हणजे गप्पागोष्टींचा विषय 'सत्य आणि कथा' असा असता. कारण, त्यांच्या लेखी या कथा आधीच्या काळातल्या घटनांच्या सत्यकथा होत्या. आपला विषय 'मिथ्य आणि साहित्य' असा ठेवल्यामुळे या संस्कृतिकथांचे अवमूल्यन होत नाही. त्यांचा मागोवा घेणाऱ्या लेखात मी स्पष्ट केले होते की, 'मिथ्यकथा' व 'मिथ्य' या संज्ञा किंवा संकल्पना हेटाळणीच्या किंवा तुच्छतेच्या नाहीत. विश्वाचा शोध घेणारी मानवी जिज्ञासा कोरडा बुद्धिवाद आणि ओला भाववाद या दोहोंच्याही वर जाऊन काम करते. भावलेल्या तथ्यामागचे सत्य शोधण्यातली एक पायरी हे मिथ्याचे स्वरूप असते. 'मिथ्य' हे अविज्ञानिक असतेच असे नाही." (*भारतीय मिथ्यांचा मागोवा* : विश्वनाथ खैरे, संमत १९८६, पृ. ७३).

भारतीय चिंतनात मिथ्या म्हणजे 'सत्याचा आभास', त्याच्याशी मिथ्य आणि मिथ्यकथा यांचे हे विवरण सुसंगत आहे. या जिज्ञासू बुद्धिवादी भूमिकेतून आपल्या मिथ्यकथांचा शोध घेता, भारतीय आदिम मिथ्ये कशी घडली असावीत याची उमज पडते. तिच्या विवरणानंतर मराठी साहित्यावरून आदिम आणि वर्तमान जाणिवांची नाळ जोडता येईल.

अर्थांतर आणि मिथ्य

मिथ्य आणि मिथ्यकथा (म्हणजे आद्य साहित्य) ही दोन्ही आदिम समाजाच्या भाषेतून प्रगट होत होती. ती भाषा त्या समाजाच्या आधीच्या पिढ्यांनी सिद्ध केली होती. "भाषा मूळ अडाण्याची" हे व्युत्पत्तिसंबंधातले सूत्र (*अडगुलं मडगुलं* : विश्वनाथ खैरे, साधना १९८१) येथे लागू पडते. भाषा ही चिन्हव्यवस्था आहे आणि या चिन्हव्यवस्थेच्या बांधणीची (संदेश सरकवणारी म्हणून) 'सरकिटे' माणसाच्या मेंदूत जन्मजात स्थापित आहेत. आधुनिक भाषाविज्ञानाच्या या मान्य तत्त्वांवरून मानवसमाजाची मेंदवी क्षमता प्राचीन काळातही कशी प्रगत झालेली होती याची कल्पना करता येते. आदिम समाजाचे जीवनमान आधुनिकांच्या मानाने मागस असले तरी भाषा निर्माण करणारा आदिम समाज मेंदवी क्षमतेत मागस नव्हता.

मेंदूतल्या भाषेचे मुख्य व्यक्तरूप मुखातून बाहेर पडणाऱ्या ध्वनींचे असते. वेगवेगळ्या वर्णांच्या रूपात उमटणाऱ्या ध्वनींना अर्थ असा नसतो. पण त्यांना एकत्र आणून केलेल्या शब्दाला मात्र मेंदू अर्थ मिळवून देतो. द, ग, ड या तीन ध्वनींना आपापला काही अर्थ नाही. पण 'दगड' या शब्दाला मात्र आहे. थोडक्यात, शब्द सिद्ध करताना, मेंदू ध्वनींच्या समूहांचे *अर्थांतर* करतो.

ते शब्द विश्वातल्या वस्तूंची व क्रियांची तसेच अमूर्त संकल्पनांचीही चिन्हे म्हणून मेंदूच्या आठवणकोशात साठतात. एकाहून अधिक वस्तु किंवा क्रिया यांच्यात सारखेपणा असल्याचे ज्ञानेंद्रियांनी कळवल्यावर मेंदू त्यांच्या चिन्हभूत शब्दांतून तो

अनुक्रमणिका

सारखेपणा व्यक्त करतो ('सारखण' करतो). 'सूर्य हा अग्नीसारखा आहे' हे सारखण होय. या विधानात 'सूर्य'चे अर्थांतर 'अग्नी' वर केले आहे. ते सूर्याचे (सूर्य या वस्तूचे) अग्नीवर (अग्नी या वस्तूवर) अर्थांतर आहे असे वाटत राहते. ही भाषेची क्षमता किंवा त्रुटी आपण मानण्यावर आहे.

कथा सारखणातले विधेय अमूर्त किंवा संकल्पनात्मक होऊ शकते. प्रत्येक माणसाला किंवा प्राण्याला आईबाप असतात, तसे सगळ्या जगालाही असावे अशा कल्पनेतून देवी किंवा देव यांची अमूर्त संकल्पना उद्‌भवू शकली. 'देव जगाचा बाप आहे' या विधानात बापाचे अर्थांतर देवावर केले आहे. 'बाप मुलांचे करतो तसा देव जगाचे पालन करतो' असे पुढचे विधान केले तर त्यात देवाला एक व्यक्त स्वरूप दिल्याचे दिसते. देवाचे मिथ्य त्यात घडू लागलेले आहे. शंकरपार्वती हे अशा प्रकारचे लोकप्रिय मिथ्य आहे. त्यांनी केलेल्या पालनाचे कथास्वरूपात निवेदन केले तर ती 'मिथ्यकथा' होते.

व्यक्तिरूपातली अर्थांतरे

कथा हे साहित्य असते. साहित्यात अर्थांतरांचा विपुल वापर होत असतो. सारखण, तुलना, उपमा, उत्प्रेक्षा, रूपक, ध्वन्यर्थ हे अर्थांतराचेच प्रकार होत. पुष्कळदा निसर्गातल्या किंवा निर्जीव वस्तूंचे अर्थांतर कोणत्या तरी सारख्या गुणधर्मामुळे सजीवावरही होऊ शकते. प्राचीन काळात तसे होऊन त्याची कथा झाली असली तर पुढील काळात ती एका व्यक्तीची कथा म्हणून पुढच्या पिढीसमोर येते.

येथे ज्या मिथ्यांची चर्चा होणार आहे त्यातली काही अशा अर्थांतरातून साकारली आहेत. ते कसे घडले असेल हे मराठी साहित्यातली उदाहरणे घेऊन स्पष्ट करता येईल. प्राचीन परिसराशी साम्य राखण्यासाठी पुढील उदाहरणे गत शतकातल्या ग्रामीण साहित्यातून घेतली आहेत. जोंधळ्याच्या पिकासंबंधीची ही वर्णने पाहा :

*शिवारिं जित्राप **नागावानी**। सळसळ् आवाज,*
डुलती फनी शिरावर धरले मोत्यांचे मनी।

(गिरीश)

पानाचा आवाज आणि नागाची सळसळ यांच्या *आवाजातला* सारखेपणा, पान आणि नागाची फणी यांचा आकारातला सारखेपणा, कणसातले दाणे आणि मोती यांचा *आकार* व *रंगात*ला सारखेपणा यांच्या टिपणाने येथे जोंधळ्याच्या घाटांचे अर्थांतर नागावर केले आहे.

हिरव्या पानात पानात काही चावळ चालते
भर ज्वानीतली ज्वार अंग मोडीत बोलते।

(ना.धों. महानोर)

यात ज्वानीतल्या *ज्वारी*चे ज्वानीतल्या *नारी*वर अर्थांतर आहे.

अखाळीले जारे तुमी माहा वावर पंढरी हाले
***मळाच्या पानात झेंडी इठोबाची** खरी।*

(विठ्ठल वाघ)

सळसळ किंवा चावळ यांनी नागीण किंवा नार या सजीव व्यक्ती आठवण्यापेक्षा या वंचित वारकऱ्याला इठोबाची झेंडी आठवत आहे.

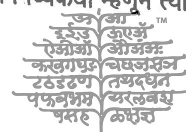
प्राचीन काळातल्या कवीने, त्यालाही सुचू शकली असती अशा या अर्थांतरांची सरमिसळ करून नाग लोकातल्या नारीची कथा रचली असती. नागकन्येचे मिथ्य म्हणून आपण त्याची आज चर्चा करीत असतो.

जोंधळ्याच्या पिकाला इथे 'जित्राप' म्हटलं आहे त्यातही काहीसे अर्थांतर आहे, कारण हा शब्द जास्तीकरून प्राण्यांना लावतात. अशाच एका पक्षी-प्राण्याचे साहित्यातल्या एका सालकरी गड्याने केलेले वर्णन असे :

*(गिधाड) जवळ गेलो तरी उडंना... **गुडघ्यापतोर पांढऱ्या पिसांची चड्डी. अंगावर इनामदाराचा पावसाळी दांडगा कोट. डोसक्याला गुळगुळीत टक्कल.** मानंखाली कोंबड्यागत लाललाल गलुलं. वाकून गळागत आत आलेली दणकट चोच. तिच्या भवतीनं फिरणारं गोळीगत डोळं. भ्याच वाटले. त्येंच्या कत्ता ठावं हुत्या.*

(गोतावळा : आनंद यादव, मौज १९८५, पृ. ५३)

यातले तिरप्या ठळक खिळ्यांचे शब्द 'गिधाजी' नावाच्या *माणसाच्याच* वर्णनाचे वाटतात. ते अर्थांतरी वर्णन करणाऱ्या नारबाला 'त्येंच्या' म्हणजे गिधाडांच्या ज्या 'कत्ता ठावं हुत्या', त्यांच्यांत गिधाड हेच नायक होते, गिधाजी नव्हते. त्या कोणी पूर्वीच गिधाजींच्या म्हणून सांगितल्या असत्या आणि नारबाचा समाज त्या श्रद्धेनं खऱ्या मानीत आला असता तर आपण चर्चकांच्या मुखी त्या मिथ्यकथा म्हणून त्यांची तपासणी





अनुक्रमणिका

झाली असती. रामायणातला जटायू गिधाडच होता हे या संदर्भात आठवावे.

कोणतीही कथा नुसत्या नायकाच्या पात्रावर उभी राहत नाही. कथेत भोवतालची इतरही वर्णनं येतातच. अर्थांतरामे दोन अंगदी वेगळ्या संहतींचे सारखण बनगरवाडीच्या पोरांनी कसे केले आहे पाहा :

*शेकडो पाखरे असलेले थवे उडू लागले. उडताउडता त्यांच्या लांबलचक ओळी वेगवेगळे आकार घेऊ लागल्या... पोरे ओरडू लागली. **'कांड्याकरकोच्या, बारा बैलांचा, नांगर धर, नांगर धर.'***

(*बनगरवाडी* : व्यंकटेश माडगूळकर, मौज, पृ. ४७)

पाखरांच्या ओळींनी तयार होणारा आकार आणि बारा किंवा कमीजास्ती बैलांच्या नांगराचा *रेखाकृतीतला आकार* यांच्यात इथले अर्थांतर साधले आहे. ते चालू पिढीतल्या पोरांनी स्वतः टिपलेले नाही. त्यांचे गाणे परंपरेनेच चालत आलेले आहे. तो आभासी नांगर आकाशात धरला गेला आहे अशा अर्थाचे जवळपास विधानच गाण्यात आले आहे. त्या गाण्यावर मिथ्यकथा बेतली गेली नसली तरी जाऊ शकते

आभास आणि श्रद्धा

मिथ्यकथांमध्ये अशा आभासी वस्तू आपल्याला भेटत असतात. त्या अर्थांतरी आहेत याचे भान ठेवले तर त्यांच्यामागचे तथ्य तरी शोधाअंती आपल्याला सापडू शकते. आभासालाच खरे मानीत राहिलो तर कसा अनवस्थाप्रसंग ओढवतो, हे मराठी आद्यसाहित्यातल्या एका दृष्टांतकथेवरून चांगले समजू शकते.

चांदोवेयाचा दृष्टान्त :

कव्हणी एकु क्षुधार्थी देंउळासि ये : तव चांदोवां आंबेयासारीखे आंबे देखे : केळांसारिखी केळें देखे : नारीएळासारीखीं नारीएळ देखे : तीयें तोडुनि खावों बैसे : तव सेणें मातियां तोंड भरे : तैसा अवरविद्यांचा साधनीं करूनि ब्रह्मविद्येचा सारिखा आभासु देखे : तीयें फळीं च्युति होय : दुःख होये :

(*दृष्टान्तपाठ* : संपादक रा.शं. नगरकर, स्नेहवर्धन १९९३, पृ. ९२)

या दृष्टांतकथेत अनेक *सारखणे* आली आहेत. सारखे हे शब्दयोगी लावून तीन फळांची उदाहरणे दिली आहेत. चांदोव्याला लटकलेली ती फळे झाडावर लटकल्या*सारखी* दिसली म्हणून भुकेल्याने ती तोडून खाल्ली, यातले सारखण कथानकावरून आपल्या ध्यानात येते. 'ब्रह्मविद्येचा *सारिखा आभासु* देखे' या बोधात सारखणाची मर्यादा सांगितली आहे. विशिष्ट वस्तूसारखी दिसणारी वस्तू तिचा आभास असू शकते ही ती मर्यादा होय. 'दिसते तसे नसते' या लोकोक्तीत हेच स्पष्टपणे सांगितले आहे.

भुकेपोटी चांदोव्याची फळे खरी मानताना भुकिस्ताने फक्त रंगरूप पाहिले. डोळ्यांनी पाहिले असे आपण म्हणतो तरी वास्तवात ते 'पाहण्या'ची क्रिया मेंदूत होते. त्याचप्रमाणे त्या फळांमध्ये माती असल्याचे म्हणजेच रस नसल्याचे कळित त्याच्या जिभेवाटेने मेंदूतच झाले. पंचज्ञानेंद्रिये म्हणून आपण मानतो ती, ध्वनी, रूप, रस, स्पर्श, गंध यांची माहिती मेंदूला कळवतात आणि मेंदूत त्या माहितीची उस्तवारी होते. यांतल्या काहींनीच एखाद्या वस्तूच्या गुणधर्मांची माहिती अंशतः कळवली तर वस्तूचे खरे स्वरूप मेंदूला कळत नाही. बाकीच्यांनीही आपली माहिती कळवल्यावर, एकूणाची छानबीन करून, आधी कळले ते आभास होते असा निर्णय मेंदूच करतो.

भुकिस्ताने खरी मानलेली फळे समाजाने श्रद्धेने खऱ्या मानलेल्या कथांसारखी आहेत. त्या फळांमध्ये रस नसून सेणमाती आहे ही जाणीव 'कथांमध्ये सत्य नसून मिथ्य आहे' या जाणिवेसारखी आहे. चांदोव्याची फळे केवळ रंगरूपाने खरी दिसत होती तशाच कथा केवळ त्यांच्या शब्दयोजनांनी खऱ्या वाटत असतात. कथांमधल्या व्यक्ती अर्थांतरांनी सिद्ध झालेल्या असतात आणि त्यांची चरित्रे ही दैवी किंवा अतिमानवी वाटली तरी ती गोचरांच्या अनाकलित गुणधर्मांचीच अर्थांतरित वर्णने असतात.

अशा कथेला श्रद्धेने खरी मानणे हेसुद्धा मेंदूकडूनच होत असल्यामुळे श्रद्धाही एक मेंदवी प्रक्रियाच आहे. परंपरेने श्रद्धा आणि बुद्धी यांचे परस्परविरोधी द्वैत मानण्यात आले आहे. श्रद्धा हा शब्द हृदयवाचक शब्दातून आला आहे अशी व्युत्पत्तीसुद्धा सांगण्यात येते. गीतेवरील शांकरभाष्यात स्पष्टपणे 'हृद् म्हणजे बुद्धी' असे सांगितले असल्यामुळे या व्युत्पत्तीचा आणि श्रद्धा व बुद्धी यांच्या द्वैताचा परिहार करता येतो. तरी कुशाग्र बुद्धीच्या थोर कवींनी म्हटल्याप्रमाणे,

आहे बुद्धीशीं इमान। जाणें विज्ञानचीं ज्ञान।।
परि कोठे तरी आन। ताण पडे। (मर्ढेकर)

हा 'आन ताण' श्रद्धेमुळे पडत असतो. केवळ श्रद्धेने साकारलेल्या, मिथ्याच्या मूर्तीचे अर्थांतर तेच कवी हाडा-मासाच्या व्यक्तीचे वर्णन करण्यासाठी वापरतात:

-अहा, कोळसेवाला काळा!
नव्या युगांतिल गिरीधर-पुतळा!।

किंवा मिथ्याचेच वस्तुरूप अर्थांतर असलेल्या मूर्तीची विश्वासाने करुणा भाकतात :

खंत कशाला जिरेल का रग
आकाशाची? जगेन पोळत;
फक्त तुझी जर दगडी भुवई
चळेल थोडी डोळ्यांदेखत।
हासडल्या तुज शिव्या तरीही
तुझ्याच आलों पायीं लोळत;
मुठींत धरुनी नाक, लाविले
तव डोळ्यांशीं डोळे पोळत.

(मर्ढेकर)

या प्रकारच्या द्विधा मनःस्थितीचा सामना करायचा असेल तर श्रद्धेलाही मेंदवी चिकित्सेच्या आवाक्यात घेतले पाहिजे. श्रद्धा ही माणसाच्या भाषाशक्तीच्या अर्जनाशी जोडलेली दिसते. भाषिक क्षमता तान्ह्या मुलाच्या मेंदूतही असते, ती वर्ष-दीड वर्षाच्या वयाला मुखर व्हायला लागते. तेव्हा परिसरातून, आईबापांकडून जी भाषा ऐकायला मिळते तीच मूल बोलू लागते. कोणत्या वस्तूला काय म्हणायचे हे असे मुलाच्या मेंदूला *दुसऱ्याचे ऐकलेले खरे मानूनच* ठरवावे लागते. ही श्रद्धेची सुरुवातच म्हणता येईल. याचप्रमाणे परंपरागत कथा लहानपणापासून ऐकल्यामुळे त्यांचे रोपण मेंदूत होते.

मिथ्यांची भारतीय परंपरा

भारतीय परंपरेने आपला उदंड कालावधी असे रोपण पक्के करायला पुरता वापरला आहे. भारतातल्या मिथ्यकथांची सुरुवात वेदग्रंथांपासून मानण्यात येते. वस्तुतः वेद हे ग्रथित साहित्य आहे आणि लोकसाहित्याप्रमाणे केवळ वाङ्मयरूपात ते रक्षित झाले असले तरी, मिथ्यकथांची जन्मकुळी आदिम समाजांची असल्यामुळे, त्या वेदांच्याही पूर्वी उद्‌भवलेल्या आहेत. वेदांची भाषाही वेदपूर्व लोकभाषांमधून विकसित झालेली आहे. त्या अर्थाने वेदांमध्ये त्या लोकभाषांतल्या मिथ्यकथांपेक्षा त्यांच्यावरून साधलेल्या पुराणकथा आहेत असे म्हटले पाहिजे.

वेदातला सर्वप्रमुख देव इन्द्र. तो लोकभाषेतला, समाजाच्या व्यवसायाला धरून, इण्डर् म्हणजे मेंढपाळ. रात्रीच्या आकाशातले प्रमुख तेज चंद्र, त्याला अर्थांतराने हे नाव मिळाले. ते वेदभाषेत उद्‌भ्रंशाने 'इन्द्र' झाले. पावसाचा संबंध चंद्राशी असल्यामुळे इंद्र हा पर्जन्याचा देव झाला. काळेकुट्ट ढग पाणी अडवून ठेवतात आणि चंद्राला झाकूनही टाकतात. त्यांना असुर, दस्यु, दास अशी अर्थांतराची नावे मिळाली. पुन्हा त्याच ढगांना 'असुरांची पुरे' असेही म्हटले. पाऊस पडणे म्हणजे इंद्र आणि असुर यांच्या झगड्यात इंद्राचा विजय होणे. गोचरावरून अर्थांतरांनी रचलेल्या या मूळच्या मिथ्याच्या विविध कथा, पुराणकथा झाल्या. त्यांनी इंद्राचे देवस्वरूप अधिकच गडद होत गेले आणि उत्तरकालीन साहित्यात त्याचे आणखी 'पराक्रम' वर्णिले गेले. गडदपणामुळे मूळ मिथ्य दिसेनासे झाले आणि या पराक्रमकथांचा मूळ मिथ्याशी संबंध राहिला नाही.

वेदातल्या एका लहानशा सूक्तात केशी नावाच्या मुनींचे वर्णन आहे असे मानले जाते. ते वायूसारखे विरल आहेत यासारख्या वर्णनावरून योग्यांच्या चमत्कारशक्तीची परंपरा तेथपर्यंत भिडवण्यात आलेली आहे. खोलात गेले तर केशी हे केसाळ भासणाऱ्या गोचराचे नामकरण असून धूमकेतू या गोचराचे ते अर्थांतर आहे असे दिसून येते. हे अर्थांतर किंवा मिथ्य अर्थातच वेदपूर्व लोकभाषेतले आहे.

असे ऋषिमुनी आणि देवदेवता वेदात पुष्कळच आहेत आणि ते आकाशातल्या ज्योती, उल्का, ढग यांसारख्या गोचरांच्या अर्थांतराने सिद्ध झाले आहेत हे त्यांच्या चरित-वर्णनांवरून दिसून येते. काळाच्या ओघात कथासंभाराचा जो विस्तार झाला त्यात या प्रकारच्या पात्रांच्या चरित्रात चमत्कार, अद्‌भुते, लोकविलक्षण घटना आल्याच पाहिजेत असा जणू रिवाजच पडला. समाजाच्या श्रद्धाभावनेने त्यांचा तथ्यकथा, सत्यकथा म्हणून स्वीकार केला आणि तशी त्यांची समर्थने करण्याचाही पत्कर घेतला. या सर्व कथांचे जागरूकतेने आकलन करून घेतले नाही तर चुकीचे निष्कर्ष निघतात हे गत शतकातील अनेक ग्रंथांवरून दिसून येईल. विसाव्या शतकात खनिताने उजेडात आलेल्या सिंधूसंस्कृतीच्या विनाशाचा 'आरोप इंद्रावर येतो' असे मॉर्टिमर व्हीलर या पुरातत्त्वज्ञाने म्हटले हे एकच उदाहरणसुद्धा या संदर्भात पुरेसे आहे.

अनुक्रमणिका

काही वेदमंत्रांची स्पष्टीकरणे करणाऱ्या 'ब्राह्मण' नावाच्या गद्यग्रंथांमध्ये अनेक कथा आल्या आहेत. त्यांमध्ये काढीव शब्दव्युत्पत्तींनी विलक्षण कथाभाग सांगणाऱ्या कथा पुष्कळच आहेत. त्यांना मिथ्यकथा हे वर्गनाम दिले तरी केवळ आदिम मिथ्यांचा भाग त्यांच्यात आहे असे म्हणता येत नाही. मात्र समाजाच्या एका वर्गात बंदिस्त झालेल्या संस्कृत या साहित्य-भाषेतील पुराणकथांच्या एका परंपरेची सुरुवात त्यांच्यात आढळते. या काळात लोकभाषांमध्ये लोकसाहित्य निर्माण होतच असेल पण ते संस्कृत ग्रंथांमधून जेवढे संग्रहित झाले त्यातूनच आपल्यापर्यंत पोचले आहे.

नंतरच्या रामायण-महाभारत या महाकाव्यांमध्ये आणि अठरा पुराणांमध्ये अनंत आख्याने आहेत. त्यांतल्या अनेकांची वेदपरंपरेशी नाळ तुटली नसली तरी लोकसाहित्यामधून रूपांतरित केलेल्या कथाही त्यांत भरपूर आहेत. या सर्व पुराणकथा आहेत. सुरुवातीला म्हटल्याप्रमाणे इंग्रजी चिकित्सेत त्या सर्वांना मिथ्स् म्हटले गेले. आपण ती परिभाषा बदलली पाहिजे.

चांगले साहित्यगुण असलेल्या महाकाव्यांतल्या काही पुराणकथांची संबंधित लोककथांशी तुलना केली तर त्यांच्या रचनेतल्या खुब्या ध्यानात येतात. महाभारतात सावित्री-सत्यवानांचे आख्यान आहे, त्याचा संबंध एकीकडे वेदातल्या सूर्यासावित्रीच्या सूक्ताशी तर दुसरीकडे लोकसंस्कृतीतल्या वटसावित्री व्रताशी आहे. पण त्या आख्यानात वडाचे नावसुद्धा आलेले नाही. लोकभाषांतली सावितिरि (= मरणाला फिरवणारी) आणि सत्तवान् (= मेलेला) ही नावे उद्भ्रंशरूपात सावित्री-सत्यवान करून वेदांतल्या सूक्ताशी जोडलेली दिसतात. बाकीची अर्थांतरे आकाशातल्या सूर्यचंद्रांशी आणि नक्षत्रराशींशी संबंधित आहेत. तसेच रामायणातल्या कथेत श्रावण हा एका वैश्यमुनीचा मुलगा आहे. तिच्यात तो स्वतःच दशरथ राजाला 'तू ब्रह्महत्या केलेली नाहीस' असा दिलासा देतो. लोकपरंपरेत आंधळ्या आईबापांना कावडीत बसवून काशीला चाललेला श्रावणबाळ आहे. ते सूर्यमार्गावरच्या श्रवण नक्षत्राचे अर्थांतर असल्याचे दिसते. म्हणून ते आदिम मिथ्याला जास्त जवळचे आहे.

या दोन्ही महाकाव्यांतील पुराणकथांमधल्या घटितांच्या तपशिलावर कवींच्या सामाजिक परिसराचा प्रभाव दिसतो. वर्णाश्रमधर्म आणि त्याच्या रक्षणासाठी देवांचे अवतार, देवासुरांचे संग्राम, ब्राह्मणांचे व ऋषिमुनींचे श्रेष्ठत्व आणि त्यांच्या शब्दांतली शाप-वर-दानांची क्षमता यांचा आढळ सगळीकडे होतो. मिथ्यांचा शोध किंवा मिथ्यकथांचा वस्तुनिष्ठ विचार करताना हा प्रभाव वजा करावा लागतो. श्रद्धावंतांना हे फारसे मंजूर नसते. पुराणकथा जशाच्या तशा स्वीकारल्या पाहिजेत हा त्यांचा आग्रह असतो.

लोकभाषांच्या मुखी आणि लेखी साहित्यात या पुराणकथा मोठ्या प्रमाणात अवतरलेल्या आहेत. मुखी साहित्यात कथानकांचे फरक दिसतात. त्यात रचणाऱ्यांच्या सामाजिक परिसराचा प्रभाव दिसतो. लेखी साहित्यात 'दर्शन, चित्रण, विमर्श, अर्थन' या प्रकारांनी कथानकात बदल केलेले असतात. मुळातली अद्भुते आणि आक्रिते गाळून मिथ्यांची म्हणजे कथापात्रांची चरित्रे मांडली तर विमर्श किंवा अर्थने प्रमादिक होऊ शकतात. मुख्यतः पात्रांना ऐतिहासिकत्व, पर्यायाने सत्यत्व, बहाल केले तर अनर्थ होऊ शकतो.

लोकभाषांतली मिथ्ये, मिथ्यके

वेदांपासूनच्या भारतीय परंपरेशी अनुसंधान ठेवीत, तरी स्वतःच्या भाषांमधून अर्थांतरे साधून, लोकभाषिकांनी मिथ्यकथा रचलेल्या आहेत. मराठीत ज्ञानेश्वरांसारख्या संतांच्या नावावर मोडणाऱ्या चमत्कारांच्या कथा हे याचे चांगले उदाहरण आहे. ज्ञानेश्वरांच्या एखाद्या ओवीतल्या किंवा अभंगातल्या अंशभागाचे योग्य किंवा अयोग्य वाचन आणि अर्थन करून या चमत्कारांची बांधणी झाली आहे (*ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार* : विश्वनाथ खैरे, संमत १९९६). तुकाराम विमानात बसून वैकुंठाला गेला यासारख्या संतमंडळांविषयीच्या कथा मिथ्यकथाच आहेत.

संत हे इतिहासकालात व्यक्तिरूपाने वावरले होते. त्यामुळे त्यांच्याविषयीच्या कथांना शक्याशक्यतेच्या कसोट्या लावून आपण विचार केला तर इतरही प्राचीन-अर्वाचीन कथांचे आकलन करण्याला मदत होईल. थोड्या फरकाने लोक-दैवतांच्या कथांकडेही जिज्ञासू बुद्धिवादी दृष्टीने पाहता येईल. लोकदैवताची लोकसाहित्यातली प्रतिमा त्याच्या मूळ स्वरूपापेक्षा वेगळी असू शकते. खंडोबा सामान्यतः घोड्यावरचा देव मानतात. जेजुरीला खडकावरचे लिंग हा मूळ खंडोबा मानला जातो आणि त्याचे दर्शन विशेष दिवशीच घडू शकते. त्यामुळे बाणाई व म्हाळसा या दोन बायका नंतरच्या मिळवण्या आहेत हे उघड होते. याच प्रकारातली पुढची पायरी म्हणजे

अशा देवाचे माहात्म्य वगैरे पुराणाची रचना. प्राचीनतेतून लाभणारी पवित्रता मिळवण्यासाठी ही रचना पुष्कळदा संस्कृतातच आणि संस्कृत पुराणांच्या धर्तीवर होते. मल्हारि-माहात्म्य प्रथम संस्कृतातच रचले गेले. त्यातला खंडोबा, शिवाचा मल्लासुराशी लढणारा अवतार आहे. मल्हारी या नावाच्या उद्‌भ्रंशावर ही कथा बसवली आहे हे उघड आहे. मुख्य म्हणजे बाणाई-म्हाळसा यांना त्यात काही स्थान नाही.

स्थळनामांवर बेतलेल्या मिथ्यकथांचा उल्लेख सुरुवातीलाच मी केला. महाराष्ट्रातली बहुतांश स्थळनामे दक्षिणी भाषांतल्या शब्दांवरूनच उलगडता येतात. (*द्रविड महाराष्ट्र* : विश्वनाथ खैरे, साधना १९७७) निव्वळ मराठीतून त्याची फोड होऊ शकत नसल्यामुळे नावाच्या उद्‌भ्रंशावर आधारलेली मिथ्यकथा रचून त्या स्थळालाच पावित्र्य देण्याचा पवित्रा या रचनांमध्ये घेतलेला असतो.

श्रद्धेनेच खऱ्या मानलेल्या व्यक्तींना किंवा पात्रांना मिथ्ये म्हणता येते तसेच श्रद्धेने विश्वास ठेवलेल्या समजुतींना किंवा विचारांना मिथ्यके म्हणता येईल. उदाहरणार्थ, बनगरवाडीच्या मेंढक्यांची समजूत अशी होती की, खांडातले मेंढरू लांडग्याने धरले, म्हणजे मेंढरांना साथीचा रोग होत नाही.

हे मिथ्यक आहे. तसे पाहिले तर लांडग्याने धरण्याचा आणि साथीने मरण्याचा संबंध नाही. तरीपण एक प्रकारच्या विनिमयाची कल्पना या समजुतीमागे काम करताना दिसते. लांडग्याला मेंढरू दिले ते यज्ञात दिलेल्या बळीप्रमाणे साथीचा उपद्रव करणाऱ्या देवीला पोचले अशी ही समजूत असावी. मेंढरे मारणारा लांडगा साथीच्या देवीचा अशा रीतीने प्रतिनिधी होतो.

जगातल्या अनंत गोष्टींचा उगम कुठून झाला हे कळण्याचे मानीव म्हणून जशी मिथ्ये व मिथ्यके निर्माण झाली, तशीच माणसांचा अंत झाल्यावर त्यांचे काय होते त्याविषयी झाली. जन्मभर चांगले वागलेली माणसे आकाशातल्या ताऱ्यांच्या रूपाने वरच्या जगात वास करतात ही कल्पना आपल्या प्राचीन संस्कृत वाङ्मयात आहे. असंतुष्ट आत्मे भुताखेतांच्या रूपात वावरतात आणि अतृप्त इच्छा लोकांना त्रास देऊन पुऱ्या करून घेतात अशीही मिथ्यके आहेत. ग्रामीण परिसरातल्या एका भावनाशील पोराचे हे कथन :

गावंदर सोडून पांदीत उतरताना लगेच डाव्या बाजूला नऊ महिन्याचं पोर पोटात घेऊन मेलेली वडरीण होती. तिथनं बैलगाड्या जाऊनजाऊन मोठ्याच्या मोठ्या चाकाऱ्या पडल्या होत्या..... त्यात अधनंमधनं खड्डं पडून व्हंगाळ्या तयार झाल्या होत्या. तिथनं जाताना-येताना आठवड्यातनं एखादी तरी गाडी उलटलेली असायची..

माणसं म्हणायची, 'ही वडरीण हितं गाड्या उलटती.' पुष्कळ माणसांचं ... ओझी घेऊन जाताना पाय मुरगळायचं... लोकांना वाटायचं, वडरिणीचाच हा डाव असणार.. तिचा जीव थंड व्हावा म्हणून जाता-येता... नारळाएवढा.. दगड तिच्या ढिगावर टाकायची.

"...वडरीण हाय ती. तिला रातसारी बसून दगडं फोडायला लागत्यात. दगडं दिली नसली की ती वैतागती नि जाणा-येणाऱ्या माणसालां ढकलून देती, गाड्या उलटून टाकती."

या कथनात रस्त्याची जी दशा वर्णिली आहे तिच्यावरून, गाड्या उलटण्याचं किंवा पाय मुरगाळण्याचं खरं कारण आपल्याला समजतं. म्हणून वडरणीचं भूत हे मिथ्य आहे हे आपल्याला पटतं. त्यामुळे तिचा वैताग मिटविण्यासाठी ढिगावर दगड टाकणं हा उपाय अर्थशून्य आहे हेही आपल्याला उमगतं. प्रस्तुत तथ्यकथेतल्या आजूबाजूच्या वर्णनावरून हे निर्णय आपण करू शकतो.

पण प्राचीन पुराणकथांच्या बाबतीत ही सोय उपलब्ध नसल्यामुळे त्या मिथ्यकथा गूढच राहतात. इतर विद्यांच्या माहितीवरून त्यांची उकल करावी लागते. दिवस उजेडाचा, आनंदाचा; आणि रात्र काळोखाची, भीतीची. त्यामुळे दिवसाची सुखाशी आणि रात्रीची दुःखाशी सांगड घातली गेली. तरी रात्रीच्या अंधारात तारे मात्र चमकत असतात म्हणून ते मरणोत्तरचे पुण्यात्मे अशी कल्पना झाली. काही तारे मात्र तुटून खाली येताना दिसतच होते. त्यांच्यावरून कल्पना झाली की, पुण्याचा साठा सरल्यावर ते आत्मे खाली येतात. (*क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति* ।), आणि खाली आल्यावर दगड झालेले दिसतात (खरोखरी उल्का व अशनी तारे नव्हत). दगडांशी संबंध लावण्याच्या दृष्टीने या दोन्ही कथांमध्ये बरेच साम्य आहे. तरी पहिलीबद्दल आपण शंका घेतो आणि दुसरीवर माणसे 'श्रद्धा' ठेवतात.

मिथ्यकथांच्या संभारात उगमी कथा हा महत्त्वाचा प्रकार असतो. परिसरात जी गोचरे अनुभवाला येतात त्यांचा उद्‌भव कसा झाला असेल याची कल्पनाकथा ही उगमी मिथ्यकथा असते. शेतीवाडीच्या परिसरातल्या अशिक्षित कवयित्रीने

'बोरीबाभळींना काटे का आले' ते एका ओवीत सांगितले आहे :

पाहीसनी रे लोकाचे। यवहार खोटे नाटे।
तव्हा बोरी बाभयीच्या। आले आंगावर काटे।

(बहिणाबाई)

ही ओवी उगमी मिथ्यकथांच्या संग्रहात चपखल बसून जाईल. आजच्या युगात आपण ती साहित्य म्हणून वाचतो. माणसाच्या नियतीवरचे भेदक भाष्य म्हणून आपण तिच्याकडे पाहतो. मिथ्याच्या किंवा अर्थांतराच्या अंगाने तिचे एकात एक गुंतलेले पदर लक्षणीय आहेत. ओवीत बोरीबाभळींवर मानवी व्यक्तींचे अर्थांतर केल्याचे दिसून येईल. माणुसकीच्या दृष्टीने निंदनीय अशी वागणूक पाहिली तर 'अंगावर काटा आला' असे साधासरळ माणूस म्हणतो. काटा आला याचा अर्थ त्याच्यापुरता, अंगावरचे केस भावनातिरेकामुळे उभे राहिले इतकाच असू शकतो. उभे राहणाऱ्या केसांचे सारखण काटेरी झाडांच्या काट्यांशी केले आहे, तो वाक्प्रचार असा अर्थांतरावर आधारलेला आहे. ओवीत मात्र माणसांचे खोटेनाटे व्यवहार पाहून झाडांच्या अंगावर काटे आले असे म्हटले आहे. येथे अर्थांतराचे वर्तुळ पुरे झाले. मिथ्यकथांमधली या प्रकारची अर्थांतरांची वर्तुळे टिपली तर कथांच्या आशयाचे आपले आकलन वाढेल.

भविष्याची दिशा

बोरीबाभळींना काटे का आले याची विज्ञानिक उपपत्ती आता उपलब्ध आहे. त्यामुळे मिथ्यकथेने दिलेले उत्तर श्रद्धेने मान्य करण्याची गरज राहिलेली नाही. प्राचीन मिथ्यकथांमध्ये त्या काळातल्या समाजाच्या कुतूहलाचे दर्शन होत असले तरी, त्यांनाही हाच न्याय लावावा लागतो. मिथ्यकथांच्या नंतर ज्या पुराणकथा प्रचलित झाल्या त्यांच्यांतही त्या त्या काळचे काही विज्ञान असले तरी अद्भुताचा विस्तार करण्याकडे कल, आणि विज्ञानिक दृष्टीचा अभाव असल्यामुळे, इहलोक आणि देवलोक यांच्यामध्ये कुठेतरी त्यांच्यातले साहित्य लटकत राहिले. त्यांच्या रचनांचे साचेही ठरून गेले होते. त्यामुळे पुराणकथासंभार मोठा प्रचंड असला तरी त्यात नवनवीन उन्मेष दिसत नाहीत. साहित्याच्या आशयाच्या अंगाने या बाबींचा विचार करता, वर्तमान माहितीयुगात तथ्यावर आधारलेले 'माहित्य' निर्माण व्हावे असा विचार मी मांडला आहे (*साहित्य मिथ्य माहित्य* : विश्वनाथ खैरे, संमत २०००). त्यात आणि इतरत्रही परंपरेतल्या पुराणकथांच्या धर्तीवरची मराठी व संस्कृत गद्यपद्यरचना करून दाखवली आहे. विज्ञानिक प्रयोगांच्या प्रात्यक्षिकांसारखी त्यांची पुराणकथांच्या आकलनाला मदत होईल.

पुराणकथांचा प्रस्थापित समाजव्यवस्थेची तरफदारी करण्यावर भर असल्यामुळे गेल्या दोनशे वर्षात बदललेल्या परिसराला अनुरूप असा आशय त्यांच्यातून गवसत नाही. त्याचबरोबर समाजमानसातले त्यांचे स्थान भक्कम असल्यामुळे त्यांच्या जागी योग्य जीवनमूल्यांची स्थापना सोपी राहिलेली नाही. मराठी समाजात एकोणिसाव्या शतकातच यासाठी थोर व्यक्तींनी प्रयत्न केले. महात्मा फुले यांचा प्रयत्न अनेक दृष्टींनी वेगळा आणि व्यापक होता. पुराणकथांनी पुरस्कारिलेल्या व्यवस्थेविरुद्ध, त्या व्यवस्थेने पीडलेल्यांचा विरोध व्यक्त करण्यासाठी, विडंबनात्मक नवी रचना त्यांनी केली. त्याचबरोबर समतेच्या मूल्याचा विचार आणि त्याच्याशी सुसंगत आचारही समाजापुढे प्रभावीपणे मांडला. विसाव्या शतकात डॉ. आंबेडकरांनी हिंदू समाजाला आव्हान देण्यासाठी पुराणकथांतल्या नायकांच्या चरित्रांतली कोडी (अर्थात विसंगती) उभी केली. दोघांच्याही लेखनाला प्रस्थापितांची प्रतिक्रिया सुमारे 'ऱ्हस्वदीर्घाच्या चुका' काढण्याच्या पातळीवरची होती. फुल्यांच्या (विडंबक) व्युत्पत्तींना नावे ठेवून किंवा कथांमधल्या विधानांचे अर्थ आंबेडकरांपेक्षा वेगळे करून, कथांची महती कायम ठेवण्याचा तो प्रयत्न होता. कथांच्या शब्दरूपांच्या मागे जाण्याचा प्रयत्न कोठेही नव्हता. तसा तो करणे, म्हणजेच पुराणकथांचे किंवा मिथ्यकथांचे आकलन करणे. हे झाले तर त्यातली ओढूनताणून आणलेली जुन्या व्यवस्थेची तरफदारी निराधार आणि अग्राह्य आहे हे स्पष्ट होईल.

गेल्या दोन शतकांत आपण आपल्या संस्कृतीचा शोध पाश्चात्य अभ्यासकांच्या शिष्यभूमिकेतून, कधी आग्रही अभिमानाने तर कधी तिच्यात उलथापालथ घडवण्यासाठी करीत आलो. पन्नास वर्षांच्या सार्वभौम लोकशाही देशाचे नागरिक म्हणून, तो शोध आतातरी आपण स्वतंत्रपणे, सगळ्या आधुनिक शास्त्रीय कसोट्या पाळून घेत राहिले पाहिजे. परंपरेचा एक आधार असलेल्या आपल्या मिथ्यकथांचे आकलन हा त्या शोधाचाच एक भाग आहे. ते आपण करून घेतले तर आपल्या राष्ट्रीय आणि सामाजिक जीवनातील अनेक विरोध आणि विसंगती आपल्याला टाळता येतील.





मग, चंद्र आणि पावसाळी ढग यांच्या 'लढाई'च्या काव्याचा नायक अमुक जागी जन्मला असा आग्रह आपण धरणार नाही; किंवा *घटनाग्रंथाच्या* नक्षीतल्या धनुर्धराच्या रेखाटनावरून त्याचे राष्ट्रीय पुरुषत्व सिद्ध करणार नाही; कधीकाळी आकाशातल्या एका नक्षत्रपुंजावरून कल्पिलेल्या देवाच्या मूर्तींना दूध पाजणार नाही किंवा त्याची प्रतिमा विज्ञानांच्या परिषदेचे बोधचिन्ह म्हणून योजणार नाही. अशा मोकळ्या झालेल्या मनाने, अर्थांतरांवरच्या श्रद्धा हा समाजाच्या इतिहासातला एक अध्याय होता, त्याची पाने उलटून, नवीन ज्ञानाच्या आधारावर एकविसाव्या शतकाचा उजळ इतिहास आपण लिहूया.

यासाठी, येथे दोन दिवस जी चर्चा होणार आहे ती मराठी अभ्यासकांच्या मिथ्यांच्या आकलनाला उपकारक होवो.



परिशिष्ट

[समाजमानसावर अधिराज्य गाजवत असलेल्या कथांचा मुळापर्यंत शोध होण्यासाठी या विषयाची चर्चा होत राहिली पाहिजे या उद्देशाने 'मिथ्य आणि मराठी साहित्य' (औरंगाबाद, ६-७ जाने. २००१) चर्चासत्रातील बीजभाषण मी सत्राच्या सहभागींकडे आधी पाठवले होते. चर्चासत्रांच्या परिपाठीत बसत नसले तरी, बीजभआषणावरही चर्चा व्हावी ही माझी विनंती संयोजकांनी मानली आणि एक सत्रांशात ती विस्ताराने झाली.

लोकसाहित्याचा अभ्यास आणि समीक्षा या दोन क्षेत्रांत 'मिथक' या संज्ञेचा उपयोग होत असतो. चर्चासत्रातील निबंधांत आणि चर्चेत 'मिथक' याच शब्दाचा उपयोग झाला. या संज्ञेच्या अर्थाने मी मात्र 'मिथ्य' व 'मिथ्यकथा' या दोन शब्दांचा उपयोग 'संमत'लेखनात आणि बीजभाषणात केला आहे. या फरकाविषयी बीजभाषणात विवेचनही केले आहे.

इंग्रजीतल्या मिथ शब्दाचा पर्याय म्हणून मिथक शब्द आधी हिंदीत आणि मग मराठीत आला; इंग्रजीतल्याप्रमाणे त्याचाही उपयोग तीन अर्थांनी होत असल्यामुळे विवेचनात काटेकोरपणा राहत नाही हा त्या विवेचनाचा मुख्य रोख आहे.

मिथक शब्द प्रचारात आला आहे तर तसाच वापरावा असा साधारण सूर चर्चासत्रात उमटला. त्या वापरातील काटेकोरपणाचा अभाव या दोषाकडे फारसे लक्ष कुणी पुरवले नाही. चर्चासत्रातल्या निबंधांत आणि चर्चेतही 'अमुक मिथक, अमुकाचे मिथक, मिथकीय, मिथकाचा प्रयोग वा उपयोग' यांसारख्या शब्दप्रयोगांचा नेमका आशय काय हा प्रश्न सारखा पडत राहिला. त्यामुळे मिथक संबंधी हिंदीत काय विचार झाला आहे तो पाहावासा वाटला.

त्यासाठी सत्राचे संयोजक डॉ. मु.ब. शहा यांनी हिंदीतले मान्यवर समीक्षक डॉ. नगेन्द्र यांचे *मिथक और साहित्य* हे पुस्तक दिले. त्यात तात्त्विक विवेचन असल्यामुळे मिथक या संज्ञेचा आशय समजून घेण्यासाठी मी ते लक्षपूर्वक वाचले. त्या पुस्तकातही काटेकोरपणाचा व नेमकेपणाचा अभाव आढळून आला. पुस्तकात मिथक ही 'विशिष्ट प्रकारची कथा' म्हणून सुरुवात केली असली तरी 'आदिम कथांचे बीज' हा मिथकचा मनोमन संकल्पित अर्थ दिसतो. पुढे तर कथापात्रांना *मिथक* आणि जादू, चमत्कृती, आलंकारिकता यांनाही मिथकाचे कारक म्हटले आहे. वस्तुतः अशी वर्णने किंवा विधाने *'परंपरागत कथा* जिसका संबंध अतिप्राकृत घटनाओं और भावों से होता है' या मिथकच्या व्याख्येला सोडून आहेत. शिवाय, या व्याख्येतल्या *परंपरागत कथा* या शब्दप्रयोगामागे 'समाजाने श्रद्धेने खरी मानलेली' हे वर्णनही जोडले पाहिजे.

या निमित्ताने त्या पुस्तकावर लिहिलेले पुढील टिपण मराठी अभ्यासकांना उपयुक्त होईल अशी आशा आहे.]

हिंदी समीक्षेत 'मिथक' या पारिभाषिक शब्दाचा उपयोग दृढमूल झालेला आहे. हिंदीच्या अनुकरणाने मराठीतही गेल्या पंधरावीस वर्षांत त्याचा उपयोग होऊ लागला आहे. 'मिथक' संज्ञेच्या आशयाचा विचार डॉ. नगेन्द्र यांच्या *मिथक और साहित्य* (डॉ. नगेन्द्र; नॅशनल पब्लिशिंग हाऊस, १९७८) या हिंदी पुस्तकात आलेला आहे. त्याचा शोध येथे घेतला आहे. त्या पुस्तकातले 'मिथक' विषयक एकेक हिंदी अवतरण देऊन त्याचे साधकबाधक विवेचन मराठीत केले आहे. अवतरणांचे पुस्तकातले पृष्ठांक त्या प्रत्येकाच्या सुरुवातीला दिले आहेत. अवतरणांमध्ये काही मजकूर वाचकांचे लक्ष वेधून घेण्यासाठी (मुळात नसलेल्या) तिरप्या टाइपात छापला आहे.

अनुक्रमणिका





पृ. ७. वास्तव में 'मिथ' के पर्याय रूप में मिथक शब्द के निर्माण में अर्थसाम्य की अपेक्षा ध्वनि-साम्य की प्रेरणा अधिक रही है — अर्थात् समानार्थक की अपेक्षा यह समान-ध्वन्यात्मक शब्द ही अधिक है।

या अवतरणावरून हे स्पष्ट होते की, मिथक ही संज्ञा इंग्रजीतल्या Myth चा पर्याय म्हणून बनवली गेली आहे. पर्याय सामान्यतः समान अर्थाचा असावा लागतो. मिथक हा पर्याय अर्थसाम्यापेक्षा ध्वनिसाम्यावर आधारित आहे हे नगेन्द्र यांनीच स्पष्ट केले आहे. त्यामुळे "डॉ. द्विवेदी यांनी 'मिथक' ही संज्ञा इंग्रजीतील 'मिथ्'चा पर्याय म्हणून जरी घडवली-वापरली असली, तरी ती इंग्रजी 'मिथ्'वरून घडवलेली नसून संस्कृतातील 'मिथ्' या 'जोडणे' व 'जाणणे' या उभयार्थक धातूवरून घडवलेली आहे." (पृ. नऊ, *मिथक आणि नाटक* — तारा भवाळकर, सविता प्रकाशन १९८८). हे डॉ. रामचंद्र ढेरे यांचे म्हणणे टिकण्यासारखे वाटत नाही.

पृ. ७. सामान्य रूप में मिथक का अर्थ है ऐसी *परंपरागत कथा* जिसका संबंध अतिप्राकृत घटनाओं और भावों से होता है।

पृ. ९. इन उद्धरणों से मिथक के रूप के विषयमें निम्नोक्त निष्कर्ष प्राप्त होते हैं : (१) मिथक का रूप *कथात्मक* होता है। (२) इस कथा की घटनाएं लोकबाह्य, एक प्रकार से अलौकिक या अतिमानवीय होती हैं।

पृ. ४५. आख्यानरूप होनेके कारण *मिथक* का प्रबंध-काव्य के साथ निश्चय ही घनिष्ठ संबंध है।

पृ. ५६. मिथक का रूप मूलतः कथात्मक होने के कारण, प्रगीत एवं मुक्तक काव्य में मिथक का प्रयोग बहुत कम होता हैं।

अर्थात मिथक ही संज्ञा मराठीतल्या 'लघुकथा, पुराण-कथा, दैवतकथा, विज्ञानकथा, भयकथा..' यांसारख्या कथा-प्रकारविषयक अनेक संज्ञांसारखी आहे. मग 'मिथककथा' हा नगेन्द्रांच्या पुस्तकात पुढे आलेला किंवा मराठीत अनेकदा डोकावणारा शब्दप्रयोग गोंधळाचा ठरतो. मिथक चे रूप 'मूलतः कथात्मक' हे मान्य केले तर त्या संज्ञेचा वापर सर्व ठिकाणी त्याच अर्थाने केला पाहिजे. तसा तो केला तर या प्रकारातल्या कथांचे प्राणतत्त्व किंवा बीज यांच्यासाठी निराळा शब्द योजिला पाहिजे. तसे न केल्यास इंग्रजीत Myth या संज्ञेच्या तीनअर्थी वापराने होणारा गोंधळ हिंदी-मराठीतही अवतरतो.

पृ. ४२. वैदिक वाङ्मय का आधारभूत *मिथक* है *देवासुर-संग्राम*। यह एक ओर ....संघर्ष को *मूर्तित करता है*, ...दूसरी और द्वंद्व का निरूपण करता है।

देवासुर-संग्राम हा प्रसंग किंवा घटित असते. त्याला *'कथा'* म्हणता येणार नाही. तो प्रसंग स्वतः कसलेही निरूपणही करू शकत नाही. *देवासुरसंग्रामाची कथा* हे मिथक म्हणता येईल. या अवतरणातील पहिल्या वाक्यात मिथक संज्ञेचा प्रयोग 'कथाबीज' या अर्थाने केला आहे हे उघड आहे. दुसरे वाक्य मात्र कथाविषयक आहे. त्यामुळे दोन्हींत सुसंगती राहत नाही.

पृ. ४५: रामायण में एक ओर *राम-रावण* युद्ध में *देवासुर-संग्राम का मिथक*, और दूसरी ओर *प्रकृति की उत्पादनशक्ति का मिथक सीता के जन्म की कथा में* व्यक्त हुआ है।

आधीच्या अवतरणात देवासुर-संग्राम हे मिथक, येथे 'देवासुर-संग्रामाचे' मिथक. 'सीतेच्या जन्माच्या कथेत प्रकृतीची उत्पादनशक्ती हे कथाबीज किंवा मिथक (प्रकारच्या) कथेचा मूलाधार आहे' या अर्थी येथे मिथकचा प्रयोग झाला आहे.

पृ. ४७. विभिन्न देवों के विषय में जो *बीज-सूत्र* वेदों, ब्राह्मण ग्रंथों और उपनिषद् आदि में यत्र-तत्र बिखरे पडे थे *उनके चारों ओर विस्तृत मिथकीय कथाओं के ताने-बाने* बुन दिये गये।

परवर्ती प्रबंध-काव्यों के आधार-स्रोत रामायण, महाभारत और पुराणों में अंतर्भुक्त (अंतर्भूत) ये *मिथकीय आख्यान* ही है।

कथाप्रकार आणि कथाबीज वेगळे असतात हे येथे स्पष्ट आहे. 'मिथकीय *कथा*' या प्रयोगात दोन अडचणी आहेत. मिथक म्हणजे कथाप्रकार म्हटले तर त्यात पुनरुक्ती आहे; मिथक म्हणजे कथाबीज म्हटले तर त्या संज्ञेच्या इष्ट अर्थापासून फारकत होते.

पृ. ५१. पहली में उसने *शाप और शाप-मुक्ति के मिथक का, दूसरी में आकाशवाणी और जादू के, और तीसरी में देवासुर-संग्राम के परंपरागत मिथक का प्रयोग किया है। दिव्यादिव्य घटनाओं पर आश्रित होने के कारण इस संपूर्ण कथानक का मूल रूप भी एक प्रकार से मिथकीय है।* (विक्रमोर्वशीय)

यांवरून मिथक संज्ञेच्या अर्थनिश्चितीचा प्रयत्न केला

तर बरीच गडबड होईल. 'कथानकाचे मूल रूप मिथकीय आहे' यात मिथकविषयक दोनतीन कल्पना निहित आहेत. शाप, शाप-मुक्ती, आकाशवाणी, जादू यांच्या 'परंपरागत मिथकां'चा निर्देश आहे. यांतही एका अर्थी पुनरुक्ती तर दुसऱ्या अर्थी संकल्पनांची सरमिसळ यांचा आढळ होतो. 'दिव्यादिव्य' म्हणून दिव्येतर घटनांनाही कथानकाच्या मूल रूपाचे आधार मानता येणार नाही. 'कथानकाचे मूल रूप एक प्रकारे मिथकीय' ही शब्दयोजना घोटाळ्यात टाकणारी आहे.

पृ. ५१. ...शकुंतला की उत्पत्ति की कथा में दिव्यादिव्य अंशों का *मिथकीय प्रयोग किया गया है*।..दुर्वासा का *शाप* और उससे संबद्ध सभी *प्रसंग* सामान्य न होकर *मिथकरूप ही है*। अंत में ..यंत्र के चमत्कार से भरत का प्रत्यभिज्ञान भी स्पष्टतः *मिथकीय तत्त्वों से युक्त है।*

या विवेचनात पूर्वापरता संभाळलेली नाही. दिव्य अंश, (अदिव्य नव्हे), शाप, चमत्कार इत्यादी ज्या कथेत असतात तिलाच तर 'मिथक' म्हणायचे. मग त्यांचे 'मिथकीय प्रयोग, मिथकरूप असणे, मिथकीय तत्त्वांनी युक्त असणे' यांत गोल विचारक्रम, किंवा पुनरुक्ति आहे.

पृ. ६५. भावकत्व, वास्तव में वह व्यापार है जिसके द्वारा कवि मूल भाव के आधार पर *गुणालंकारसंपदा से युक्त काव्य* की रूप-रचना या *काव्य-मिथक* की रचना करता है।

या शब्दयोजनेमुळे 'गुणालंकारयुक्तता' हे मिथकाचे लक्षण बनते, ते योग्य मानता येणार नाही.

पृ. ६६. ...सभी उपमामूलक अलंकारों में, जहां प्रस्तुत और अप्रस्तुत के सादृश्य-सामर्थ्य के समानांतर प्रयोग द्वारा *चमत्कार की सृष्टि की जाती है, मिथक की कल्पना बीज-रूप में निहित है*, फिर भी कुछ अलंकार उसके अत्यधिक निकट है। *इनमें सर्वप्रमुख है रूपक* — विशेषतः सांग रूपक — *जो शब्द की लक्षणा शक्ति पर आश्रित है*।

येथे *'बीज-रूपातली मिथकाची कल्पना'* म्हटली तिला इतर कित्येक ठिकाणी 'मिथक' असेच म्हटले आहे. ते टाळले आणि या बीजरूप कल्पनेसाठी वेगळी संज्ञा योजिली तर विवेचने नेटकी होतील. ('मिथ्यकथा' हा कथाप्रकार आणि 'मिथ्य' हे कथेचे बीजतत्त्व असे म्हटल्याने ही अडचण दूर होते.)

पृ. ६६. (रात्रि-गणिका, सुधाधर-पात्र) इनके आधार पर कवि ने एक पूरी *घटना की कल्पना* कर *समासोक्ति* की रचना की है, जिसे बिना आयास के एक *संक्षिप्त मिथक* या मिथक का लघु संस्करण माना जा सकता है।

एका बाजूला, येथे मिथकचा अर्थ 'कथाबीज' हा आहे. दुसऱ्या बाजूला, समासोक्ति या काव्यालंका-रालाच मिथक म्हटले आहे.

पृ. ७४. 'मिथक-रचना मानव-चेतना की एक सहज वृत्ति है। आदिम *मनोवेगों* के दबाव से कल्पना *अनायास* ही मिथक-रचना में प्रवृत्त हो जाती है।

या विधानांत ढिसाळपणा आहे. सहज वृत्ती मनोवेगांच्या दबावाखाली कशी काम करील? आणि दबावाखाली झालेली रचना 'अनायास' कशी म्हणता येईल?

पृ. ७४. पाश्चात्य *मिथकवादियों के मत से* चक्रिक जीवनधारणा और उससे प्रेरित *मिथक-कल्पना* कामदी का और रैखिक जीवन-कल्पना तथा उस पर आधृत *मिथक-विधान* त्रासदी का आधार-स्रोत है।

मिथक ही कथाविषयक संज्ञा असेल तर 'मिथकवादी, मिथक-कल्पना, मिथक-विधान' हे प्रयोग अर्थपूर्ण होत नाहीत. येथे मनोमन मिथक म्हणजे कथाबीजद धरले आहे. मिथकांच्या म्हणजे परंपरागत कथांच्या शब्दरूपांवरून त्यांतली जीवन-धारणा चक्रिक आहे का जीवन-कल्पना रैखिक आहे हे आपण ठरवतो. येथे विचारक्रम उलटा झालेला आहे.

पृ. ७६. इस प्रसंग में, सबसे अधिक रोचक है *पुरूरवा-उर्वशी का मिथक*..। ऋग्वेद में यह *मिथक-कथा* १८ सूक्तों में संवाद-शैली में वर्णित है।

पृ. ७८. शतपथ-ब्राह्मण की यह *मिथक-कथा* कालांतर में कालिदास के *विक्रमोर्वशीय* — नाटक में अपना पूर्ण रूपाकार ग्रहण करती है।

मिथक आणि *मिथक-कथा* या संज्ञा येथे एकत्र आणि एका अर्थाने आल्या आहेत. 'मिथक'च्या उपयोगातील ढिलेपणाचे हे एक उदाहरण आहे.

पृ. ७८. प्रस्तुत कथा में आकाश तथा पृथ्वी के प्रणय-संबंध और उसके फलस्वरूप *सृष्टिविधान के मिथक* के साथ साथ *मानव की देवत्व-कामना या अमरत्व-कामना का मिथक* भी जुड गया है...। यहां उपर्युक्त *दोनों मिथकों के योग द्वारा*, संतति-विकास के माध्यम से *अमरत्व-प्राप्ति के मिथक का निर्माण* किया गया है, *जो आदिकाल से* प्रायः सभी प्राचीन जातियों में *प्रचलित रहा है*।

(पृष्ठ क्र. ३८ पुढे चालू...)

बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून स्त्री-समस्यांचे स्वरूप

लता छत्रे

आज केवळ भारतातील स्त्रियांच्यापुढेच आर्थिक, सामाजिक तसेच धार्मिक विषमतेचा आणि अन्यायाचा प्रश्न आहे असे नाही तर जगातील प्रत्येक स्त्री या समस्यांची शिकार झाली आहे. या समस्या दूर करण्याचा प्रयत्न कधी चळवळींच्या माध्यमातून तर कधी आदर्श उपपत्ती मांडून केला गेलेला आहे. परंतु असे दिसते की, स्त्री-समस्या सोडविण्यामध्ये या चळवळींना फारसे यश लाभलेले नाही. म्हणून स्त्रियांच्या समस्या सोडवीत असताना एखादी चळवळ करून किंवा आदर्श उपपत्ती मांडून उपयोगी नाही तर त्यासाठी स्त्री-समस्यांचे मूळ कशात आहे याचा शोध घेऊन त्या मुळाचा नाश करणे आवश्यक आहे. कारण रोगाचे कारण समजल्यावर रोगाचे निदान करणे सहज शक्य होते. परंतु येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, या समस्यांचे मूळ कशात आहे हे शोधायचे कसे? सुदैवाने भारतीय तत्त्वज्ञानासारखे समृद्ध तत्त्वज्ञान लाभलेल्या आपल्याला या प्रश्नाचे उत्तर सहज शोधता येईल आणि त्याच्या आधारे स्त्री-समस्या दूर करता येतील. प्रस्तुत लेखात, बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे स्त्री-समस्यांचा विचार करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. त्यादृष्टीने प्रस्तुत लेखात पुढील मुद्यांची चर्चा केलेली आहे.

१) स्त्री-समस्यांचे स्वरूप, २) बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून स्त्री-समस्या, ३) बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे स्त्री-समस्या निरोध.

स्त्री-समस्यांचे स्वरूप

आज आपल्या देशामध्ये स्त्रियांना बऱ्याच प्रमाणात आर्थिक, राजकीय स्वातंत्र्य मिळालेले आहे. ती पुरुषांच्या बरोबरीने ज्ञानाच्या अनेक क्षेत्रांमध्ये आघाडीवर आहे. परंतु तरीसुद्धा या सर्व क्षेत्रांमध्ये ती आत्मविश्वासाने वावरताना दिसतेच असे नाही. आजही तिच्या मनावर कुठेतरी परंपरागत मूल्ये, संस्कार यांचे ओझे आहे. कदाचित असेही असू शकेल की स्त्रीने अनेक क्षेत्रांमध्ये उत्तुंग प्रगती करून प्रस्थापित पुरुषतंत्र समाजाला शह दिला असला तरी तिच्यावर संस्कारांचे जे अनेक कालांचे ओझे आहे ते उतरविण्यात ती अयशस्वी झाली आहे. असे दिसते की, तिला अंजूनही तिचा परिचय झाला नाही. कदाचित असेही असू शकेल की, ज्ञानाची, अर्थार्जनाची विविध साधने तिच्यासमोर उघडी करीत असताना तिच्यावरील परंपरागत संस्कारांचा तसेच स्त्री म्हणून तिला कराव्या लागणाऱ्या कर्तव्यांचा विसर पडणार नाही याची खबरदारी आपल्या पुरुषप्रधान संस्कृतीने जरूर घेतलेली आहे. म्हणून भारतीय संस्कृतीच्या संदर्भात स्त्री-समस्यांचा विचार करीत असताना आपल्याला असे दिसते की, या स्त्री-समस्या प्रामुख्याने दोन प्रकारच्या आहेत :

१) काही स्त्री-समस्या ह्या, स्त्रीने स्वतःच निर्माण केलेल्या प्रतिमांमध्ये अडकून पडल्यामुळे निर्माण झाल्या आहेत. परंपरागत संस्कारांचे ओझे वाहत असताना स्त्रीने स्वतःविषयी अशी प्रतिमा निर्माण केलेली आहे की, त्या प्रतिमेला तडा जाईल किंवा धक्का बसेल असे करण्यास ती सहसा तयार नसते. त्यामुळेच समाजामध्ये राहात असताना तिच्या मनाची कुतरओढ होत असते. तिची मानसिक घालमेल होत असतानाही एक अपमानित जीवन ती जगत असते. उदा., सीतेच्या पतिनिष्ठतेची प्रतिमा तिच्यावर इतकी बिंबवली गेली आहे की, पतीने कितीही प्रतारणा केली तरी पतिनिष्ठ राहण्याचा प्रयत्न ती करीत असते. म्हणूनच आपल्याला असे म्हणता येईल की, स्त्री-समस्यांमधील काही समस्या ह्या स्त्रीनेच स्वतःविषयी निर्माण केलेल्या गैरसमजातून निर्माण झालेल्या आहेत, तिच्या स्वतःविषयीच्या अज्ञानातून निर्माण झालेल्या आहेत.

२) काही वेळेस आपल्याला असे दिसते की, काही स्त्री-समस्या ह्या स्त्रीविषयी समाजाच्या मनात असणाऱ्या प्रतिमांना तडे गेल्यामुळे किंवा धक्का बसल्यामुळे निर्माण होतात. वास्तविक काही बुद्धिमान, विचारशील स्त्रियांनी प्रयत्नांनी आपल्या मनावरील परंपरागत संस्कारांचे ओझे धुडकावून दिलेले असते. परंपरागत संस्कारांच्या चौकटीत राहण्यास त्या तयार नसतात. पण म्हणूनच त्या समाजाच्या

अनुक्रमणिका

रोषाला कारणीभूत होतात. येथे स्त्री-समस्या निर्माण होण्याचे कारण स्त्रीची स्वतःविषयीची प्रतिमा हे नसून समाजाची स्त्रीविषयीची प्रतिमा ही कारणीभूत ठरते. येथे स्त्रीला स्वतः कोण आहोत याचा परिचय असतो, परंतु समाजाला तिचे स्वरूप समजत नाही. म्हणूनच आपल्याला असे म्हणता येईल की, स्त्री-समस्यांमधील काही समस्या ह्या समाजाच्या मनात स्त्रीविषयी असलेल्या गैरसमजातून निर्माण झालेल्या आहेत. समाजाचे स्त्रीविषयी जे अज्ञान असते त्या अज्ञानामुळे गैरसमज निर्माण झालेले असतात.

थोडक्यात, स्त्री-समस्यांचा विचार करताना आपल्याला असे दिसते की, स्त्री-समस्यांमधील काही समस्या ह्या स्वतःच निर्माण केलेल्या प्रतिमांमध्ये स्त्रीही अडकल्यामुळे निर्माण झाल्या आहेत तर काही समस्या ह्या समाजाने निर्माण केलेल्या प्रतिमांमध्ये स्त्रियांना अडकविल्यामुळे निर्माण झाल्या आहेत. म्हणूनच स्त्री-समस्या सोडवायच्या असतील तर स्त्रियांना आत्मभान येणे आवश्यक आहे. स्त्री-समस्या सोडवायच्या असतील तर स्त्रीने स्वतःभोवती जी परंपरांची चौकट घातली आहे ती चौकट तिने बदलणे जितके आवश्यक आहे तितकेच समाजाने तिच्याकडे बघण्यासाठी घातलेली चौकटही बदलणे आवश्यक आहे.

परंतु ही चौकट बदलणे अतिशय अवघड आहे; कारण बळजबरीने जर ही चौकट बदलण्याचा प्रयत्न केला तर सामाजिक स्वास्थ्य आणि सुरक्षितता धोक्यात येण्याची शक्यता आहे. आणि दुसरे म्हणजे, वादाखातर बदललेली ही चौकट समाजाने स्वीकारली आणि त्यानुसार जरी कृती केली तरी, बदललेली चौकट कितपत यशस्वी होईल यात शंकाच आहे. म्हणूनच जर ही मूल्यचौकट बदलायची असेल किंवा तिचा अन्वयार्थ बदलायचा असेल तर कोणतीही सक्ती करून उपयोग नाही. स्त्रीमध्ये आत्मभान आणायचे असेल तर तिच्यात मानसिक बदल केला पाहिजे. तिला तिच्या अस्तित्वाची जाणीव करून द्यायला पाहिजे. तसेच सामाजिक मनामध्येही बदल घडवून आणला पाहिजे. कारण कोणत्याही व्यक्तीमध्ये किंवा समाजामध्ये बदल घडवून आणायचा असेल तर सर्वांत प्रथम त्या व्यक्तीमध्ये तसेच समाजमनामध्ये बदल घडवून आणणे आवश्यक असते. कारण विचारात बदल झाला की, आचारातही बदल होतो. विचारात बदल हा यथार्थ ज्ञानाने होत असतो.

आता स्त्री-समस्यांना अनुषंगून जेव्हा आपण स्त्रियांच्या आत्मभानाचा विचार करतो तेव्हा आपल्या लक्षात येते की, आत्मभान येण्यासाठी स्त्रीमुक्तीचा विचार दोन वैचारिक पातळ्यांवर केला पाहिजे :

१) स्त्रीला तिच्याविषयी तिच्या मनात असणाऱ्या प्रतिमेपासून मुक्ती मिळाली पाहिजे. याचा अर्थ परंपरेने तसेच समाजाने तिच्यावर आरोपित केलेल्या आदर्श माता, पत्नी वगैरे प्रतिमा म्हणजे तिचे खरे स्वरूप नसून समाजाच्या स्वास्थ्यासाठी तिला करावी लागणारी ती एक भूमिका आहे याचे भान तिला होणे किंवा असणे. असे भान येणे म्हणजे एकप्रकारे स्त्रीची स्वतःची स्वतःच्या अज्ञानापासून मुक्ती.

२) समाजमनात तिच्याविषयी असणाऱ्या प्रतिमांपासून समाजमनाची मुक्ती. याचा अर्थ समाजामध्ये राहात असताना स्त्रीला माता, पत्नी, सखी आदी ज्या भूमिका कराव्या लागतात, त्या भूमिका म्हणजे स्त्रीचे खरे स्वरूप नाही; त्यामुळे त्या भूमिकांमध्ये तिला बंदिस्त करणे योग्य नाही, याचे भान समाजमनाला येणे म्हणजे एकप्रकारे समाजमनामध्ये स्त्रीविषयी असणाऱ्या अज्ञानापासूनची मुक्ती होय. पुरुषप्रधान संस्कृतीमध्ये, समाजामध्ये स्त्रीला दुय्यम स्थान देण्याच्या प्रयत्नातून स्त्रीच्या विषयी ज्या चांगल्या-वाईट प्रतिमा झाल्या आहेत त्या प्रतिमांपासून समाजाची मुक्ती. समाजमनामध्ये स्त्रीविषयी जो संमज रुजला आहे त्यापासून समाजाची मुक्ती.

या दोन्ही प्रकारच्या मुक्तींमध्ये महत्त्वाचा फरक आहे. पहिल्या प्रकारची मुक्ती ही स्त्री आणि तिचे स्वतःविषयी असणारे अज्ञान याच्याशी संबंधित आहे, तर दुसऱ्या प्रकारची मुक्ती ही समाजाचे स्त्रीविषयी जे अज्ञान आहे त्याच्याशी संबंधित आहे. पहिल्या प्रकारच्या मुक्तीमध्ये स्त्रीला स्वतःच स्वतःविषयी ज्ञान करून घ्यायचे आहे, की जेणेकरून तिला तिच्या अस्तित्वाचा खऱ्या अर्थाने परिचय होईल. दुसऱ्या प्रकारच्या मुक्तीमध्ये समाजातील प्रत्येक व्यक्तीला स्वतःच्या अस्तित्वाचे ज्ञान तर होईलच पण त्याचबरोबर स्त्रीच्या अस्तित्वाचा खऱ्या अर्थाने परिचय होईल.

स्त्री-समस्या सोडविण्याच्या संदर्भात या दोन्ही प्रकारच्या मुक्तींची नितांत आवश्यकता आहे. कारण केवळ पहिल्या प्रकारची मुक्ती स्त्रीला मिळाली तरी ती ज्या समाजात राहते त्या समाजातील लोकांचा तिच्याविषयीचा दृष्टिकोन बदलला नाही तरीही समस्या निर्माण होतील. तसेच केवळ दुसऱ्या





प्रकारची मुक्ती मिळाली तरी त्या समाजातील स्त्रीचा स्वत:विषयीचा दृष्टिकोन बदलला नसल्यांमुळे स्त्री-समस्या निर्माण होतील. म्हणून स्त्री-समस्या सोडविण्याच्या दृष्टीने दोन्ही पातळ्यांवरील वैचारिक मुक्ती आवश्यक आहे.

अशा तऱ्हेने स्त्रीला तिच्याविषयी तसेच समाजातील प्रत्येक व्यक्तीला स्वत:विषयी तसेच स्त्रीविषयी यथार्थ ज्ञान झाले की साहजिकच त्यांना कळून चुकेल की, संस्कृती, परंपरा, मूल्ये आदी मानवनिर्मित असल्यामुळे त्यांच्या आधारे स्त्रीचे मूल्यमापन एकतर स्त्रीलासुद्धा करता येणार नाही किंवा समाजालासुद्धा करता येणार नाही. परिणामी स्त्रीवादाकडे बघण्याचे एक वेगळे परिमाण प्राप्त होईल. असे परिमाण आपल्याला बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासातून कसे मिळू शकते, याचा विचार आपण करू.

बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून स्त्री-समस्या

बहुतेक सर्व भारतीय दर्शनांनी मानवी जीवनात येणाऱ्या सामाजिक आणि व्यक्तिगत समस्या सोडविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. बौद्ध तत्त्वज्ञानही त्याला अपवाद आहे असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. बौद्ध धर्म आणि तत्त्वज्ञानाचे संस्थापक गौतम बुद्ध यांनी दु:ख या मानवाच्या अगदी जिव्हाळ्याच्या प्रश्नाला हात घालून तो सोडविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. असा प्रयत्न करीत असताना त्यांनी असे प्रतिपादन केले की मानवाची अनियंत्रित आणि अमर्यादित तृष्णा मानवाच्या दु:खाला कारणीभूत होते. या संदर्भात त्यांनी असेही प्रतिपादन केले की, प्रत्येक मानवाने जर ठरविले तर प्रयत्न करून तो तृष्णेचा नाश करू शकतो आणि स्वत:च्या दु:खावर मात करू शकतो. अर्थात त्यासाठी मनुष्याला आपण दु:खी आहोत याची जाणीव होणे आवश्यक आहे. म्हणजेच गौतमबुद्धांनी मानवी समस्या सोडवीत असताना मनुष्य स्वभावाला तसेच मनुष्यांच्या स्वत:च्या प्रयत्नांना विशेष महत्त्व दिले. त्यासाठी कोणत्याही बाह्य शक्तीचा आधार घेतला नाही आणि मानवी समस्यांच्या निर्मितीमध्ये तसेच निवारणामध्ये मनुष्याला केंद्रस्थानी धरले.

गौतमबुद्धांनी मानवी समस्या सोडवीत असताना जरी मनुष्यस्वभावाला केंद्रस्थानी धरले असले तरी दु:ख या समस्येची निर्मिती समाजात राहात असताना होत असते हे त्यांनी मान्य केले होते. म्हणूनच वृद्धत्व, रोग आदींना जसे त्यांनी दु:खदायक म्हटले आहे त्याचप्रमाणे प्रियेचा वियोग, अप्रियांचा संग यांनाही दु:खदायक म्हटले आहे. म्हणजेच दु:खाची समस्या जरी मनुष्याशी निगडित असली तरी तिला सामाजिक आशय आहे. आणि दु:खाचा हा सामाजिक आशय मान्य केल्यावर साहजिकच दु:ख म्हटल्यावर ते केवळ एका व्यक्तीचे दु:ख राहात नाही तर ते दु:ख समाजातील प्रत्येक जातीचे, घंटकांचे, वर्गाचे एवढेच नाही तर जीवशास्त्रीय भेदावर आधारित असलेल्या स्त्री-पुरुष घटकांचेही असू शकते. म्हणूनच अन्याय, विषमता यांचा बळी ठरलेल्या स्त्री या जातीच्या दु:खाचे स्वरूप काय आहे, त्याचा निरोध कसा करता येईल याचा विचार तसेच अन्वयार्थ बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे लावता येऊ शकतो. त्या दृष्टीने या लेखात स्त्री-समस्यांचा अन्वयार्थ दु:खाच्या अनुषंगाने लावण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

पूर्वीच्या काळी स्त्रीचे कार्यक्षेत्र हे चूल आणि मूल एवढ्यापुरतेच मर्यादित होते. त्यामुळे साहजिकच तिच्या समस्या मर्यादित होत्या. परंतु ज्ञानाचे क्षेत्र तिच्यासाठी उघडे केल्यावर आज ती पुरुषांच्या बरोबरीने ज्ञानाच्या आणि विज्ञानाच्या क्षेत्रात अग्रेसर आहे. परंतु तिचे हे अग्रेसर राहणे, मोठमोठ्या जबाबदाऱ्या पार पाडणे हाच एक चिंतेचा विषय झाला आहे. कारण बाह्य जगात मोठमोठ्या जबाबदाऱ्या पार पाडताना चूल आणि मूल सांभाळण्याची पारंपरिक जबाबदारी तिला टाळता येत नाही. त्यामुळेच या दोन्ही जबाबदाऱ्या पार पाडताना तिची मानसिक कुतरओढ, ओढाताण होत असते. याशिवाय पुरुषांच्या बरोबरीने कितीही देदीप्यमान प्रगती केली तरी समाज तिच्याकडे पारंपरिक दृष्टिकोनातूनच बघत आहे. त्यामुळे स्त्री ही कितीही बुद्धिमान, कर्तृत्ववान असली तरी घरामध्ये किंवा बाहेर महत्त्वाचे निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य तिला असतेच असे नाही. त्यासाठी तिला सर्वस्वी दुसऱ्यावर आणि तेही पुरुषांवर अवलंबून राहावे लागते. म्हणजेच स्त्री कितीही शिकली सवरली तरी परावलंबित्व तिचा पाठपुरावा सोडत नाही असे दिसते. या परावलंबित्वातूनच तिला विषमता आणि अन्याय यांना तोंड द्यावे लागते. तिच्यामध्ये आत्मविश्वासाचा अभाव दिसून येतो.

थोडक्यात, थोड्याफार फरकाने का होईना आजची स्त्री पूर्वीच्या स्त्रीप्रमाणेच मानसिक कुतरओढ, अन्याय, विषमता, आत्मविश्वासाचा अभाव आदी समस्यांना तोंड

अनुक्रमणिका

देताना दिसते. समाजात राहात असताना घरात आणि घराबाहेर तिच्यासमोर या आणि अशाप्रकारच्या समस्या निर्माण होताना दिसतात.

या समस्यांवर जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा आपल्याला असे दिसते की, या समस्यांचे मूळ प्रामुख्याने तीन प्रकारच्या ज्ञानसंबंधांवर आधारित आहे : १) स्त्रीचे स्वतःविषयीचे ज्ञान, २) स्त्रीचे बाह्य जगाविषयीचे/समाजाविषयीचे ज्ञान, ३) समाजाचे स्त्रीविषयीचे ज्ञान.

येथे ज्ञान हा शब्दप्रयोग केलेला असला तरी त्याला खऱ्या अर्थाने ज्ञान असे न म्हणता बौद्ध परिभाषेत त्याला अविद्या असेच म्हणावे लागेल. कारण बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार मानवी जीवनात येणाऱ्या समस्यांचे मूळ कारण अविद्या हेच आहे.

वरील तीन प्रकारचे ज्ञानसंबंध बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये क्लेषावरण आणि ज्ञेयावरण या संकल्पनांच्या आधारे स्पष्ट केलेले आहेत. म्हणून या दोन संकल्पनांचा अधिक विचार करू.

(१) क्लेषावरण आणि स्त्रीचे स्वतःविषयीचे ज्ञान :

मानवी जीवनात येणाऱ्या दुःखाच्या संदर्भात विचार करीत असताना गौतमबुद्धांनी असे प्रतिपादन केले की, वास्तविक आत्मा नावाचे कोणतेही शाश्वत, नित्य, चिरंतन असे तत्त्व नाही. परंतु मनुष्याच्या स्वतःच्या स्वतःविषयी असणाऱ्या दृष्टिकोनामुळे त्याच्यामध्ये आत्मप्रेमाची आणि आत्म्याविषयीच्या विश्वासाची निर्मिती होते. या दृष्टिकोनालाच सत्कार्यदृष्टी असे म्हणतात. गौतमबुद्धांच्या मतानुसार ही एकप्रकारची तृष्णाच आहे. या तृष्णेलाच 'क्लिष्ट तृष्णा' असे म्हणतात. या तृष्णेमुळेच दुःखनिर्मिती होते.

गौतमबुद्धांचा हा विचार अधिक स्पष्ट करण्यासाठी वसुबंधूंनी क्लेषावरण ही संकल्पना वापरली. त्यांच्या मतानुसार क्लेषावरण म्हणजे आत्मदृष्टी. वास्तविक मनुष्याचे स्वरूप हे पंचस्कंधात्मक असते. परंतु अविद्येमुळे आणि स्वतःविषयी असणाऱ्या दृष्टिकोनामुळे व्यक्ती असे गृहीत धरते की, शाश्वत, नित्य असा आत्मा त्याच्यामध्ये वास करीत असतो. एवढेच नाही तर या जगातील अशा वस्तूंची तो इच्छा करतो की ज्या वस्तू त्याला सुख आणि आनंदच देतील. अशा तऱ्हेने व्यक्तीचा स्वतःविषयी असणारा दृष्टिकोन आणि त्याला अनुसरून असणारी व्यक्तीची कृती म्हणजेच क्लेषावरण. या क्लेषावरणामुळेच व्यक्ती दुःखी होते.

क्लेषावरण या संकल्पनेचा आपण जेव्हा स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात विचार करतो तेव्हा आपल्याला असे दिसते की, आदर्श पत्नी, आदर्श माता आदी पारंपरिक आदर्शांच्या सततच्या आरोपणांमुळे स्त्रीचा बुद्धिभेद झालेला आहे आणि ती आपला खरा स्वभाव काय आहे हे विसरून गेलेली आहे. त्यामुळेच या पारंपरिक आदर्शांनुसार वागण्याचा ती प्रयत्न करीत असते. असे करीत असताना तिला अनेकदा तिच्या आवडींना, इच्छांना मुरड घालावी लागते. परंतु आदर्शांनुसार वागण्याचा मोह तिला इतका असतो, की त्यापायी ती कोणत्याही प्रकारचा अपमान सहन करते. परंतु जेव्हा तिच्या लक्षात येते की, अशाप्रकारे अपमान सहन करूनदेखील तिला पाहिजे असणारा आत्मसन्मान तिला मिळत नाही तेव्हा ती दुःखी होते.

दुसऱ्या भाषेत सांगायचे झाले तर माता, पत्नी, सखी आदी आदर्श हे समाजाने स्त्रीवर लादलेले आहेत. ते आदर्श म्हणजे स्त्रीचा स्वभाव नसून समाजामध्ये राहात असताना समाजाच्या स्वास्थ्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या भूमिकांपैकी त्या काही भूमिका असतात. कोणतीही स्त्री जन्माला येतानाच माता, पत्नी किंवा सखी नसते. परंतु समाजात राहात असताना तिला त्या भूमिका कराव्या लागतात. परंतु स्त्रीला स्वतःचा स्वभाव काय आहे हे माहीत नसल्यामुळे, त्याविषयी अज्ञान असल्यामुळे विविध भूमिकांच्या माध्यमातून समाजाने आरोपित केलेला धर्म हाच आपला स्वभाव आहे असा तिचा समज होतो. त्यातूनच तिचा स्वभाव आणि आरोपित धर्म यांच्यात गल्लत होऊन विषमता, अन्याय आदी समस्यांना तिला तोंड द्यावे लागते.

येथे स्त्री स्वतःविषयी आदर्श माता, आदर्श पत्नी म्हणून जे ज्ञान करून घेते ते एकप्रकारचे अज्ञान आहे. कारण तिचे व्यक्तिमत्त्व पंचस्कंधात्मक असून ती कुशल आणि अकुशल म्हणजेच चांगल्या आणि वाईट धर्मांचा संघात असते. परंतु याचाच तिला विसर पडतो आणि समाजाने स्त्री म्हणजे आदर्श माता, आदर्श पत्नी अशी तिची जी ओळख करून दिलेली असते तोच तिचा स्वभाव आहे असे समजू लागते. म्हणजेच स्वतःकडे ती जशी आहे तशी न बघता वेगळ्या प्रकारे बघते. स्वतःविषयी असणाऱ्या स्त्रीच्या या विपरीत ज्ञानाला बौद्धांच्या भाषेत क्लिष्ट अविद्या असे म्हणता येईल, आणि या अविद्येमुळे तिच्या मनात जी आसक्ती निर्माण होते तिला 'क्लिष्ट तृष्णा' असे म्हणतात.





या क्लिष्ट अविद्येमुळे आणि तृष्णेमुळे तिच्यावर एकप्रकारचे असे झापड येते की ज्यामुळे तिला स्वतःच्या खऱ्या स्वरूपाचे ज्ञान होत नाही. अशा तऱ्हेने बौद्ध तत्त्वज्ञानातील क्लेषावरण या संकल्पनेच्या आधारे आपल्याला असे म्हणता येईल की स्त्रीला तिच्या स्वरूपाविषयी जे अज्ञान असते ते अज्ञानच तिच्या समस्यांचे एक महत्त्वाचे कारण आहे.

जसे स्त्रीचे स्वतःविषयीचे अज्ञान तिच्या समस्यांचे कारण आहे त्याचप्रमाणे स्त्रीचे बाह्य जगाविषयीचे तसेच समाजाविषयीचे अज्ञानही तिच्या समस्यांना कारणीभूत ठरते. हा मुद्दा समजून घेण्याच्या दृष्टीने आपण बौद्ध तत्त्वाज्ञानामध्ये सांगितलेली ज्ञेयावरण ही संकल्पना पाहू.

(२) ज्ञेयावरण आणि स्त्रीचे बाह्यजगाविषयी/ समाजाविषयीचे ज्ञान :

बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये ज्ञेयावरण ही संकल्पना प्रामुख्याने व्यक्तीचे बाह्य जगाविषयीचे जे ज्ञान असते त्याला अनुलक्षून वापरलेली आहे. ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान या तीन घटकांवर ज्ञानशास्त्र आधारलेले असते. या तीनपैकी एक जरी घटक नसेल तर ज्ञानमीमांसा अपुरी ठरते. म्हणूनच ज्ञानमीमांसेमधील या तीन घटकांना अनन्यसाधारण महत्त्व आहे.

बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार कोणत्याही ज्ञेय वस्तूला तिचे असे गुणधर्म नसतात, तर त्या ज्ञेयवस्तूचे स्वरूप समजून घेत असताना ते गुणधर्म ज्ञात्याने वस्तूवर लादलेले असतात. म्हणजेच ज्ञात्याने ज्ञेयावर लादलेला धर्म हा ज्ञेयाचा स्वभाव नसतो. परंतु ज्ञात्याला ज्ञेयाच्या यथार्थ स्वरूपाचे अज्ञान असल्यामुळे ज्ञाता असा समज करून घेतो की, ज्ञेयाचे स्वरूप समजून घेत असताना त्याने ज्ञेयावर आरोपित केलेले धर्म हे ज्ञेयाचे वस्तुगत धर्म आहेत. यालाच धर्मात्म्यदृष्टी असे म्हणतात. आणि या ज्ञानाला अक्लिष्ट अविद्या असे म्हणतात. या अक्लिष्ट अविद्येमुळे ज्ञात्याच्या मनात ज्ञेयाविषयी जी आसक्ती निर्माण होते त्यालाच 'अक्लिष्ट तृष्णा' असे म्हणतात. अशातऱ्हेने ज्ञेयावरण म्हणजे अक्लिष्ट अविद्या आणि तिच्यामुळे निर्माण होणारी अक्लिष्ट तृष्णा होय.

स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात जेव्हा आपण ज्ञेयावरणाचा विचार करतो तेव्हा आपल्याला ज्ञेयवस्तु, ज्ञाता म्हणजे नेमके काय याचा अधिक विस्ताराने विचार करवा लागतो. ज्ञेय म्हणजे ज्ञानाचा विषय. हा ज्ञानाचा विषय कोणतीही वस्तू, व्यक्ती किंवा समाजही असू शकतो. तसेच ज्ञाता म्हणजे स्त्रीही असू शकते किंवा समाजही असू शकतो. म्हणजेच स्त्री आणि समाज हे ज्ञेय पण आहेत आणि ज्ञाता पण आहेत. म्हणजेच स्त्री-समस्या निर्माण होण्यामागे स्त्रीचे समाजाविषयीचे अज्ञान जसे कारणीभूत असते तसेच समाजाचा स्त्रीविषयीचा दृष्टिकोनही कारणीभूत होत असतो. म्हणून स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात ज्ञेयावरणाचा विचार करताना स्त्रीचा समाजाकडे बघण्याच्या दृष्टिकोनाचा जसा विचार करावा लागतो त्याचप्रमाणे समाजाच्या स्त्रीकडे बघण्याच्या दृष्टिकोनाचाही विचार करावा लागतो. म्हणूनच स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात ज्ञेयावरणाचा विचार करताना या दोन्ही दृष्टिकोनांचा विचार करण्याची आवश्यकता आहे.

अ) स्त्रीचा समाजाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन : जेव्हा आपण स्त्रीच्या समाजाकडे म्हणजेच समाजातील लोकांकडे बघण्याच्या दृष्टिकोनाचा विचार करतो तेव्हा आपल्याला असे दिसते की पारंपरिक आदर्शांच्या दबावाखाली स्त्री अतिशय भारावलेली किंवा दबलेली असते. या भारावण्यामुळेच किंवा दबण्यामुळेच समस्त पुरुषांकडे ती रक्षणकर्ता म्हणून बघत असते. त्यामुळे त्यांची सेवा करणे हे तिचे परमकर्तव्यच होऊन जाते. वास्तविक कोणताही पुरुष तिचा रक्षणकर्ता असतोच असे नाही. परंतु परंपरेने तिला जी दृष्टी दिलेली असते आणि ज्या दृष्टीने ती पुरुषाकडे पाहते त्या दृष्टीमुळे पुरुषाच्या ठायी तिला दिसणारे धर्म त्या पुरुषाचा स्वभाव असतोच असे नाही तर ते धर्म आरोपित असतात. परंतु अज्ञानामुळे हे आरोपित धर्म ह्या पुरुषाचा स्वभाव आहे असे ती गृहीत धरते. हे त्या स्त्रीचे पुरुषाविषयीचे अज्ञानच असते. स्त्रीचे पुरुषाविषयीचे हे जे अज्ञान आहे त्यालाच बौद्धांच्या भाषेत अक्लिष्ट अविद्या असे म्हणतात आणि या अविद्येमुळे तिच्या मनात जी आसक्ती निर्माण होते त्या आसक्तीला 'अक्लिष्ट तृष्णा' असे म्हणतात. उदा., म्हातारा नवरा कुंकवाला आधार. यातूनच स्त्रीला मारहाण, त्याची सेवा करणे आदी सहन करावे लागते.

आ) समाजाचा स्त्रीकडे बघण्याचा दृष्टिकोन : स्त्रीचा समाजाकडे किंवा पुरुषाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन जसा अविद्येने युक्त असतो त्याचप्रमाणे समाजाचा आणि पुरुषाचा स्त्रीकडे बघण्याचा दृष्टिकोनही अविद्येने युक्त असतो. म्हणूनच स्त्रीकडे बघताना समाजामध्ये जे पारंपरिक आदर्श असतात त्या

आदर्शांच्या चौकटीतूनच ते स्त्रीकडे बघतात. जसे, स्त्रीने आदर्श माता, आदर्श पत्नी, आदर्श सून असलेच पाहिजे. वास्तविक कोणतीही स्त्री जन्मतःच माता, पत्नी, सून नसते. परंतु समाजामध्ये राहात असताना समाजातील इतर सदस्यांशी येणाऱ्या संबंधातून ही नाती निर्माण होतात. ही नाती मनुष्यनिर्मित म्हणजेच पर्यायाने समाजनिर्मित असतात. म्हणजेच माता असणे, पत्नी असणे हे स्त्रीचे वास्तविक किंवा स्वाभाविक स्वरूप नाही. परंतु प्रत्येक स्त्रीचा तो स्वभाव असतो, किंबहुना तो तसा असलाच पाहिजे असे अविद्येमुळे समाज तसेच पुरुषही समजतो. समाजाच्या या अक्लिष्ट अविद्येमुळे स्त्रीविषयी आसक्ती निर्माण होते. आणि या आसक्तीची जर पूर्ती झाली नाही तर अनेक प्रकारच्या सामाजिक समस्या निर्माण होतात.

अशा तऱ्हेने बौद्ध तत्त्वज्ञानातील क्लेषावरण आणि ज्ञेयावरण या संकल्पनांच्या आधारे आपल्याला असे म्हणता येते की, स्त्रीचे स्वतःविषयीचे अज्ञान जसे स्त्री-समस्यांना कारणीभूत ठरते त्याप्रमाणेच स्त्रीचे समाजाविषयी आणि समाजाचे स्त्रीविषयी जे अज्ञान असते ते स्त्री-समस्यांना कारणीभूत ठरते.

आता येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, विशिष्ट प्रकारचे अज्ञान आणि तृष्णा स्त्री-समस्यांना कारणीभूत होत असते हे मान्य आहे, परंतु तृष्णेचा आणि स्त्री-समस्यांचा नेमका संबंध काय? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी आपण तृष्णेचा अधिक विचार करू.

(३) तृष्णा आणि स्त्री-समस्या :

गौतमबुद्धाने मानवी समस्यांचा विचार करीत असतानां असे प्रतिपादन केले की मानवाची अनियंत्रित आणि अमर्यादित तृष्णाच मानवी दुःखांचे एक महत्त्वपूर्ण कारण आहे. ही तृष्णा मानवी दुःखाला कशी कारणीभूत होते हे स्पष्ट करीत असताना त्यांनी तृष्णेचे विविध प्रकार सांगितले आहेत. परंतु प्रस्तुत निबंधाच्या दृष्टीने तृष्णेच्या पुढील तीन प्रकारांचा विचार केलेला आहे. हे तीन प्रकार म्हणजे १) भवतृष्णा, २) विभवतृष्णा, ३) कामतृष्णा.

अ) भवतृष्णा : शाश्वत तृष्णेला 'भवतृष्णा' असे म्हणतात. वास्तविक प्रत्येक वस्तू अनित्य, क्षणिक असतानाही केवळ अज्ञानामुळे आपण ती वस्तू शाश्वत, चिरतन आहे असे समजून व्यवहार करतो. अशा वस्तूंविषयी आपल्याला असणाऱ्या आसक्तीला 'भवतृष्णा' असे म्हणतात.

भवतृष्णेचा स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा आपल्या असे लक्षात येते की, ही भवतृष्णा केवळ स्त्रीमनामध्येच निर्माण होते असे नाही तर समाजमनामध्येही निर्माण होते. परंपरेने सांगितलेल्या आदर्शांना अनुसरून स्त्री जेव्हा आदर्श माता, आदर्श पत्नी, आदर्श सखी हाच तिचा चिरंतन धर्म आहे असे गृहीत धरून त्यानुसार वागण्याचा प्रयत्न करते; एवढेच नाही तर असे वागणे हे तिचे परमकर्तव्य आहे असे समजून स्वतःच्या आशा-आकांक्षा, आवडी-निवडी यांना मूठमाती देते, तेव्हा ती तिच्यामध्ये असलेल्या भवतृष्णेला अनुसरूनच वागत असते, असे म्हणायला हरकत नाही. म्हणजेच तिचे माता, पत्नी किंवा सखी असणे हा तिचा स्वभाव नसून आकस्मिक धर्म आहे याचाच तिला विसर पडतो, आणि आकस्मिक धर्म हाच तिचा वास्तविक चिरंतन धर्म आहे असे जेव्हा ती मानते, तेव्हा ती तिची भवतृष्णाच असते.

समाजाच्या बाबतीतही आपल्याला असेच म्हणता येईल की, स्त्रीने कायम आदर्शांना धरूनच वागले पाहिजे हा समाजाचा जो अट्टहास असतो तो अट्टहास म्हणजे भवतृष्णा. हा अट्टहास कशाकरिता असेल, तर समाजातील आपले स्थान घट्ट राहावे, समाजातील आपल्या प्रतिमेला तसेच प्रतिष्ठेला तडा जाऊ नये म्हणून.

अशा तऱ्हेने आदर्शांना चिकटून राहण्याच्या स्त्रीच्या आसक्तीला जसे भवतृष्णा म्हणता येईल त्याचप्रमाणे आपल्या सामाजिक प्रतिमेला आणि प्रतिष्ठेला तडा जाऊ नये म्हणून स्त्रीने आदर्शांना धरूनच वागले पाहिजे ह्या पुरुषांच्या आणि समाजाच्या अट्टहासालाही भवतृष्णा म्हणता येईल.

आ) विभवतृष्णा : उच्छेद दृष्टीचे नाव विभवतृष्णा आहे. विभवतृष्णेमध्ये प्रामुख्याने दोन गोष्टींचा समावेश होतो असे म्हणता येईल. एक म्हणजे एखाद्या वस्तूच्या प्राप्तीसाठी दुसऱ्या वस्तूचा नाश करणे किंवा एखादी गोष्ट जर आपल्याला मिळत नसेल तर ती वस्तू अन्य कोणालाही मिळू नये म्हणून त्या वस्तूचा नाश करणे. भवतृष्णेप्रमाणेच विभवतृष्णा ही केवळ स्त्रीच्या मनातच निर्माण होते असे नाही तर ती

पुरुषाच्या आणि पर्यायाने समाजमनातही निर्माण होत असते. समाजामध्ये राहात असताना, समाजाच्या सामाजिक आणि नैतिक चौकटीत राहात असताना स्त्रीला अनेकदा आशा-आकांक्षांना तिलांजली द्यावी लागते, मन मारावे लागते. म्हणजे एकप्रकारे ती तिच्या स्वभावाला उद्ध्वस्तच करीत असते. असे करणे ही तिची विभवतृष्णाच होय. याउलट एखादी स्त्री समाजाच्या सामाजिक आणि नैतिक चौकटीत राहात नसेल तर तिला चेटकीण, कुलटा ठरविणे, तिला मारहाण करणे, वेळप्रसंगी तिचा खूनही करणे म्हणजे समाजाची किंवा पुरुषाची विभवतृष्णाच होय.

इ) कामतृष्णा : कामतृष्णा म्हणजे सुखोपभोगासाठी निर्माण झालेली लालसा. अन्न, वस्त्र, निवारा यांच्याप्रमाणेच मैथुन ही मानवाची प्राथमिक गरज आहे. परंतु आत्यंतिक लालसेमुळे या गरजेचे रूपांतर आसक्तीमध्ये होते. मनुष्यामध्ये निर्माण झालेल्या या आसक्तीलाच 'कामतृष्णा' असे म्हणतात. बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार कामतृष्णेची निर्मिती केवळ स्त्रीमध्ये किंवा पुरुषामध्ये होते असे नाही तर प्रत्येक व्यक्ती — मग ती स्त्री असो वा पुरुष — पंचस्कंधात्मक असल्यामुळे कामतृष्णा त्या दोघांमध्ये निर्माण होते. परंतु अनेकदा स्त्रिया ह्या कामुक असतात असे सर्वसाधारण विधान केले जाते आणि त्यांच्यावर अनेक सामाजिक आणि नैतिक बंधने घातली जातात.

अशा तऱ्हेने स्त्रीला तिच्या स्वभावाविषयी तसेच समाजाविषयी जसे यथार्थ ज्ञान नसते, तसेच समाजाला स्त्रीस्वभावाविषयी यथार्थ ज्ञान नसते. त्यामुळे स्त्रीच्या, तसेच समाजाच्या मनात तृष्णा निर्माण होते, आणि ही तृष्णाच स्त्रीजीवनात निर्माण होणाऱ्या समस्यांना कारणीभूत होते.

बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे स्त्रीसमस्या निरोध

आतापर्यंत आपण बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे स्त्री-समस्या का व कशा निर्माण होतात याचा विचार केला. येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत स्त्री-समस्यांचे निवारण करता येणे शक्य आहे का? तर या प्रश्नाचे उत्तर आपल्याला होकारार्थी देता येईल. कारण बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये मानवी दुःखाचा विचार करताना केवळ दुःख का निर्माण होते एवढाच विचार मांडलेला नसून या दुःखाचा निरोध होऊ शकतो, असा आशावादी विचारही मांडलेला आहे. हा आशावाद जागृत करीत असताना बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये असे प्रतिपादन केले आहे की, दुःखाचे मूळ कारण असणारी जी तृष्णा तिचा नाश झाल्यावर दुःखाचा निरोध होऊ शकतो. तृष्णेचा विनाश यथार्थ ज्ञानाने होतो. म्हणजेच व्यक्तीला जेव्हा स्वतःविषयी तसेच बाह्य जगाविषयी यथार्थ ज्ञान होईल तेव्हा व्यक्तीची तृष्णा नष्ट होऊन तिच्या दुःखाचा निरोध होईल.

बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये दाखविलेल्या या आशावादाचा स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात आपण विचार करतो तेव्हा आपल्या असे लक्षात येते की, स्त्री-समस्यांचे मूळ कारण स्त्रीचे स्वतःविषयीचे तसेच बाह्य जगाविषयीचे अज्ञान हेच आहे. या अज्ञानामुळे तिच्या मनात तृष्णा जागृत होऊन तिच्यापुढे समस्यांची मालिका निर्माण होते. ही समस्यांची मालिका जर खंडित करायची असेल तर स्त्रीला आपले खरे स्वरूप समजणे जसे आवश्यक आहे तसेच समाजालाही स्त्रीचे खरे स्वरूप समजणे आवश्यक आहे. तरच प्रत्येक स्त्रीला आणि समाजातील व्यक्तीला स्त्री-पुरुष या जीवशास्त्रीय भेदाच्या पलीकडे जाऊन स्त्री आणि पुरुष यांच्यामध्ये समानता असते हे प्रतीत होईल. आणि स्त्री-समस्या सोडवीत असताना स्त्री आणि पुरुष अशी द्विध्रुवात्मक मांडणी न होता प्रत्येक व्यक्तीला — मग ती स्त्री असो वा पुरुष — तिचा खास स्वभाव असतो, तिला तिचे अस्तित्व असते असे मान्य करावे लागेल.

आता येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, यथार्थ ज्ञानाने स्त्री-समस्यांचा निरोध करता येऊ शकतो हे मान्य आहे, पण कोणत्याही वस्तूचे किंवा व्यक्तीचे आरोपित धर्म आणि वास्तविक स्वभाव यांच्यात भेद कसा करायचा? समाजाच्या स्वास्थ्यासाठी करावी लागणारी स्त्रीची कर्तव्ये आणि स्त्रीचा स्वभाव यामध्ये भेद कसा करायचा? या प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला बौद्ध तत्त्वज्ञानाने स्वीकारलेल्या परमार्थसत् आणि संवृत्तिसत् या दोन सत्यांच्या आधारे देता येऊ शकतात. या दोन सत्यांचा आपण थोडक्यात परिचय करून घेऊ.

परमार्थसत्, संवृत्तिसत् आणि स्त्री-समस्या निरोध

बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये वस्तूचे यथार्थ स्वरूप आणि अयथार्थ स्वरूप यांच्यातील भेद स्पष्ट करण्याचे श्रेय नागार्जुनांकडे जाते. बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये असे मान्य केले आहे की, वस्तू या निःस्वाभाविक असतात. परंतु ज्ञाता जेव्हा त्या वस्तूचे

स्वरूप समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत असतो तेव्हा तो त्या वस्तूवर काही गुणधर्म आरोपित करीत असतो, जसे फुलांचा सुंदरपणा, सुवासिकता. किंबहुना, फुलाला फूल असे म्हणणे किंवा तसे आपण ज्ञान करून घेणे हेदेखील आरोपित ज्ञानच आहे. थोडक्यात, स्वभावतः वस्तूला कोणतेही नाव, वास, चव आदी नसते. परंतु त्या वस्तूचे ज्ञान करून घेत असताना ज्ञात्याने लादलेले ते आरोपित धर्म असतात. म्हणजेच, वस्तूचे ज्ञान करून घेत असताना, ज्ञाता वस्तू जशी आहे तसे तिचे स्वरूप समजून घेत नसतो तर त्या वस्तूच्या ठायी नसणारे धर्म तिच्यावर आरोपित करून त्या वस्तूचे ज्ञान करून घेत असतो. हे आरोपित धर्म एकतर ज्ञात्याने स्वतःच कल्पिलेले असतात किंवा ज्या समाजात आणि संस्कृतीमध्ये तो राहिलेला असतो, वाढलेला असतो त्या समाजाने त्याला ते शिकविलेले असतात. थोडक्यात, सांस्कृतिकीकरण आणि सामाजिकीकरण यांच्या प्रक्रियेतून ज्ञाता शिकत असतो.

आता येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, वस्तूला दोन प्रकारचे धर्म असतात हे मान्य आहे, पण वस्तूचे स्वाभाविक धर्म आणि वस्तूचे आरोपित धर्म यांच्यामधील भेद स्पष्ट कसा करायचा? बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये परमार्थसत् आणि संवृत्तिसत् या दोन सत्यांच्या आधारे हा भेद स्पष्ट केलेला आहे.

नागार्जुनांच्या मतानुसार परमार्थसत् वस्तू या निःस्वाभाविक असतात तर संवृत्तिसत् वस्तू या निःस्वाभाविक नसतात. परमार्थसत् वस्तू या निःस्वाभाविक असतात याचा अर्थ, त्यांचे अस्तित्व हे अन्य कोणत्याही वस्तूवर अवलंबून नसते; तर त्यांना त्यांचे स्वतःचे असे स्वतंत्र अस्तित्व असते. याउलट, संवृत्तिसत् वस्तू या निःस्वाभाविक नसतात याचा अर्थ त्यांचे अस्तित्व हे अन्य कोणत्यातरी वस्तूवर अवलंबून असते; त्यांना त्यांचे स्वतःचे असे स्वतंत्र अस्तित्व नसते. साहजिकच अशा वस्तूंचा परिचय आपल्याला त्या वस्तू ज्या वस्तूंवर अवलंबून असतात या वस्तूंच्या परिचयानेच होतो.

नागार्जुनांनी अशा तऱ्हेने परमार्थसत् वस्तू आणि संवृत्तिसत् वस्तू यांच्यामध्ये भेद केलेला असला तरी वस्तूचे परमार्थसत् स्वरूप समजून घेण्यासाठी संवृत्तिसत्‌ला महत्त्वाचे स्थान असते हे त्यांना मान्य होते. म्हणूनच संवृत्तिसत्‌चे महत्त्व मान्य करीत असताना ते असे प्रतिपादन करतात की, संवृत्तिसत्‌चे स्वरूप समजल्याशिवाय परमार्थसत्‌चे स्वरूप समजणार नाही. म्हणजेच परमार्थसत्‌चे महत्त्व मान्य करीत असतानाच ते संवृत्तिसत्‌कडे दुर्लक्ष करीत नाहीत किंवा त्याला कमी लेखत नाहीत.

आता परमार्थसत् आणि संवृत्तिसत्‌च्या आधारे आपण जेव्हा मानवाचे सामाजिक जीवन समजून घ्यायचा प्रयत्न करतो तेव्हा आपल्याला असे दिसते की, अन्न, वस्त्र आणि निवारा या मानवाच्या गरजांच्या पूर्तीसाठी समाजाची निर्मिती झाली आहे. एकटे राहण्यापेक्षा समाजात राहणे जास्त सुरक्षित आहे असे लक्षात आल्यावर मनुष्य टोळ्या करून राहू लागला आणि त्यांचेच हळूहळू समाजात रूपांतर झाले. समाजात राहात असताना त्याच्या असे लक्षात आले की, तो जसा दुसऱ्याच्या जिवावर उठू शकतो तसा दुसराही त्याच्या जिवावर उठू शकतो, म्हणून आपल्या वागण्यावर बंधन घातले पाहिजे. या विचारामुळे एकप्रकारे त्याच्या स्वातंत्र्यावर, स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वावर मर्यादा पडल्या आणि त्याचे समाजातील राहणे हे दुसऱ्यावर अवलंबून राहिले. किंबहुना समाजात राहात असताना समाजामध्ये सुरक्षितता, संपन्नता, सुबत्ता यावी म्हणून समाजातील लोकांना काही कर्तव्ये करावी लागतात. सुरुवातीला या कर्तव्यांचा आधार श्रमविभागणी हाच होता. या श्रमविभागणीच्या आधारेच समाजातील व्यक्तींनी कोणती कर्मे करावीत आणि कोणती करू नये हे ठरले. जसे स्त्रीने विशिष्ट प्रकारची कामे करावीत, पुरुषाने विशिष्ट प्रकारची कामे करू नयेत. अशी कामे करणे ही त्या व्यक्तीची ओळख ठरली. म्हणजेच स्त्री किंवा पुरुषाची ओळख ही समाजात राहात असताना ते ज्या प्रकारचे काम करतात यावर अवलंबून राहिली. म्हणजेच स्त्रीचे स्त्री असणे किंवा पुरुषाचे पुरुष असणे हे कशावर तरी अवलंबून राहिले. म्हणूनच बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे आपण असे म्हणू शकतो की एखादी व्यक्ती स्त्री आहे, माता आहे, पत्नी आहे असे म्हणणे म्हणजे तिचे अस्तित्व किंवा तिचे असणे कशावर तरी अवलंबून आहे हे मान्य करणे आणि असे मान्य करणे म्हणजेच तो तिचा वास्तविक स्वभाव नसून संवृत्तिसत् स्वरूप आहे असे मान्य करणे. समाजात राहात असताना स्वतःच्या तसेच समाजाच्या सुरक्षिततेसाठी स्वीकारलेला तो धर्म आहे. येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की स्त्रीचे स्त्री असणे, पुरुषाचे पुरुष असणे हे जर संवृत्तिसत् असेल तर स्त्रीचे किंवा पुरुषाचे परमार्थसत् रूप कोणते? तर याचे उत्तर आपल्याला असे देता येईल की, कोणत्याही व्यक्तीची ओळख आपण स्त्री किंवा पुरुष अशी न देता त्यांच्या पलीकडे जाऊन

अनुक्रमणिका

स्वतःचे स्वतंत्र अस्तित्व असणारी व्यक्ती अशी करून देतो. ती ओळख म्हणजे परमार्थसत्. कारण अशा वेळेस आपण त्या व्यक्तीची ओळख समाजाच्या संदर्भात किंवा जीवशास्त्रीय भेदाच्या संदर्भात देत नसतो, तर एक व्यक्ती म्हणून तिचा परिचय देत असतो. अशा वेळेस आपण सामाजिक, सांस्कृतिक आणि जीवशास्त्रीय मर्यादा ओलांडलेल्या असतात. अशा मर्यादा ओलांडून आपण जेव्हा एखाद्या व्यक्तीकडे स्त्री किंवा पुरुष म्हणून बघतो तेव्हा बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत ती व्यक्ती स्त्री किंवा पुरुष नसते तर ती व्यक्ती म्हणजे पंचस्कंध असते, चांगल्या आणि वाईट धर्मांचा संघात असते. तिच्यामध्ये असलेल्या चांगल्या गुणांच्या आधारे ती निर्वाणप्रत पोचते.

अशा तऱ्हेने समाजाच्या संदर्भात जेव्हा आपण एखादी व्यक्ती स्त्री आहे किंवा पुरुष आहे असे म्हणतो ते म्हणजे संवृत्तिसत् तर जेव्हा आपण सामाजिक, सांस्कृतिक व जीवशास्त्रीय संदर्भाच्या पलीकडे जाऊन व्यक्तीची व्यक्ती म्हणून ओळख करून घेतो तेव्हा त्याला परमार्थसत् असे म्हणता येईल. थोडक्यात समाजात राहात असताना व्यक्तीने समाजात तसेच समाजातील इतर सदस्यांच्या बाबतीत कसे वागले पाहिजे याविषयीचे जे सामाजिक आणि नैतिक नियम असतात आणि त्या नियमांच्या आधारे जे आदर्श निर्माण केले जातात ते नियम आणि आदर्श म्हणजे संवृत्तिसत्. कारण व्यक्तीच्या समाजातील स्थानाचे तसेच दर्जाचे मूल्यमापन हे या नियमांवर आणि आदर्शांवर अवलंबून असते. या नियमांच्या आणि आदर्शांच्या पलीकडे जाऊन आपण जेव्हा व्यक्तीला स्वतंत्र अस्तित्व असते, स्वतंत्र स्वभाव असतो असे प्रतिपादन करतो तेव्हा ते परमार्थसत् असते. कारण व्यक्तीचा हा स्वभाव निःस्वाभाविक असतो.

अशा तऱ्हेने आपण परमार्थसत् आणि संवृत्तिसत् यांच्या आधारे व्यक्तीचा स्वभाव आणि समाजात राहात असताना तिच्यावर आरोपित केलेले धर्म यामध्ये भेद केला असला तरी व्यक्तीच्या परमार्थसत् स्वरूपाचे ज्ञान होण्यासाठी संवृत्तिसत् चे ज्ञान होणे आवश्यक असते. म्हणजे समाजात राहात असताना व्यक्तीचा जो आचार असतो तो सामाजिक आणि नैतिक नियमांना अनुसरून असतो. तो तिचा स्वभाव असतोच असे नाही. हे जेव्हा समाजातील प्रत्येक व्यक्तीला समजेल तेव्हा स्त्री आणि पुरुष असा भेद समाजमनात राहणार नाही आणि समाजामध्ये दोघांनाही समानतेची वागणूक मिळेल.

आता येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की, व्यक्तीचे पंचस्कंधात्मक स्वरूप म्हणजे परमार्थसत् स्वरूप आणि तिचे समाजातील स्थान म्हणजे संवृत्तिसत् हे मान्य आहे. परंतु स्त्री-पुरुष या सामाजिक आणि जीवशास्त्रीय भेदाच्या पलीकडे जाऊन आपल्याला व्यक्तीकडे व्यक्ती म्हणून बघणे कसे शक्य आहे? याचे उत्तर आपल्याला बौद्धांच्या नीतिशास्त्रामध्ये सापडते. बौद्ध नीतिशास्त्र हे समानतेच्या तत्त्वावर आधारित आहे. मग ही समानता श्रेष्ठ-कनिष्ठ जाती-जमातींमधील असेल किंवा स्त्री-पुरुष या जीवशास्त्रीय भेदांमधील असेल. याचे मूळ आपल्याला बौद्धांनी प्रतिपादन केलेल्या विचार आणि आचारांमधील सुसंगतीमध्ये सापडते. कारण बौद्धांच्या मते तुमचे जसे विचार असतील तशीच तुमच्या हातून कृती होत असते. तुमचे मन जर अकुशल धर्मांनी युक्त असेल तर तुमच्या हातून वाईट कृत्य घडेल. उलट, तुमचे मन जर कुशल धर्मांनी युक्त असेल तर तुमच्या हातून चांगले कृत्य घडेल. म्हणजेच जर आपल्या विचारांमध्ये समानता असेल, स्त्री-पुरुष, उच्च-नीच हा भेदभाव नसेल तर साहजिकच आपल्या हातून घडणाऱ्या कृतीमध्येही ही समानता प्रतिबिंबित होईल.

आपल्या आचार आणि विचारांमध्ये कशी समानता आणता येईल याचे मार्गदर्शन आपल्याला बौद्धांनी सांगितलेल्या अष्टांगिक मार्गाच्या आधारे मिळते. या मार्गाचा अवलंब केल्यास अन्याय, विषमता यांसारख्या समस्या निर्माण होऊ शकणार नाहीत.

अशा तऱ्हेने बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून स्त्री-समस्यांकड पाहिले असता स्त्री-समस्या सोडविण्याचा वेगळा मार्ग आपल्याला मिळू शकतो. हा मार्ग अवलंबिल्यास द्विध्रुवात्मक मांडणीची आपल्याला गरज भासत नाही. आपल्याला गरज असते ती केवळ समाजातील लोकांची मने बदलण्याची. कारण शेवटी अन्याय, विषमता या भावना निर्माण होतात त्या व्यक्तीच्या मनात. आणि व्यक्तीच्या मनात निर्माण झालेल्या या भावना प्रतिबिंबित होतात सामाजिक नीतिनियमांमध्ये. म्हणून सामाजिक मन बदलल्यास स्त्री-समस्यांचे निवारण होण्यास मदत होते.

स्त्री-समस्यांच्या संदर्भात बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या आधारे पुढे आलेला हा विचार शांतता आणि अहिंसा यांच्या आधारे एखाद्या समस्येचे निराकरण कसे करता येऊ शकते हे दाखवून देणारा एक आदर्श पर्याय आहे.

जी.एं. मधील लेखक आणि माणूस यांचा आंतरसंबंध

वंदना भागवत

* *जी.एं.ची निवडक पत्रे : खंड-१* (प्रकाशन १९९५), *खंड २* (प्रकाशन १९९८); संपादन : श्री.पु. भागवत व म.द. हातकणगलेकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई; दोन्ही खंडांची किंमत रु. २५०/-.

निळासावळा, हिरवेरावे, रक्तचंदन, काजळमाया, पिंगळावेळ, रमलखुणा, सोनपावले यांसारख्या मातब्बर कथासंग्रहांनी एक काळ गाजवलेल्या जी.ए. कुलकर्णी यांच्या पत्रांचे संग्रह मौज प्रकाशनने प्रसिद्ध केले आहेत. कलावंत किंवा लेखक यांनी लिहिलेल्या पत्रांना केवळ व्यक्तिगत आयुष्याचे परिमाण असू शकत नाही. खरे तर, अत्यंत खाजगी पत्रव्यवहारातूनही कालांतराने सामाजिक वास्तवाचे दर्शन होत असते. जेन ऑस्टीन या ब्रिटीश लेखिकेने तिच्या बहिणीला लिहिलेली पत्रे आज तिच्या कादंबऱ्यांतील सामाजिक वास्तवावर मोलाची टिप्पणी करतात. कादंबऱ्यांमध्ये स्पष्टपणे व्यक्त न झालेली जेन ऑस्टीन तिच्या पत्रांमध्ये समोर येते आणि मग त्यातून आज तिच्या कादंबऱ्या वेगळ्या कोनांतून बघता येतात. इंग्रजी वाङ्मयात पत्रलेखनाला बरेच महत्त्व आहे. मराठी साहित्यात अशाप्रकारे मूल्यमापनाला उद्युक्त करतील असे पत्रसंग्रह मोजकेच आहेत. कुसुमावती देशपांडे व कवी अनिल यांच्या प्रेमपत्रांचा संग्रह किंवा सानेगुरुजींची *सुंदर पत्रे* यासारखी थोडकीच नावे समोर येतात. त्यात *कुसुमानिल*तील व्यक्तिगत भावसंबंध व *सुंदर पत्रे* मधील सांस्कृतिक चिंतन उठावदार ठरते. पण मौजने प्रकाशित केलेली सुनिताबाई देशपांडे, श्री.पु. भागवत आणि राम पटवर्धन यांना लिहिलेली जी.ए. कुलकर्णींची पत्रे वाचकांसमोर विविध स्वरूपाची आव्हाने उभी करतात. त्यांचे वाचन हा एक समृद्ध भाषिक व साहित्यिक अनुभवही आहे. जी.ए. स्वतः सर्जनशील लेखक असल्याचा मोठा वाटा या लालित्यात आहे.

आधुनिक कथा आकाराला येत असतानाचा कालखंड गाजवणारे जी.ए. कुलकर्णी इंग्रजी वाङ्मयाचे प्राध्यापक होते. इंग्रजी आणि मराठी साहित्याचे निष्ठावान, चोखंदळ वाचक होते. त्यांची कलावादी दृष्टी अत्यंत मर्मग्राही व अभिजात होती. सततच्या चिंतनातून व अभ्यासातून त्यांनी स्वीकारलेला नियतीवाद आणि प्रतिमांनी लादलेली त्यांची भाषाशैली ही जी.एं.ची ठळक वैशिष्ट्ये त्यांच्या पत्रांमधूनही समोर येतात. मानवी आयुष्याविषयीचे त्यांचे सखोल चिंतन आणि कलाकाराच्या नवनिर्माणशाली प्रतिभेबद्दलचा नितांत आदर यातून त्यांची कथा फुलत गेली. अत्यंत गांभीर्याने, विचारपूर्वक, स्वतःच्या चिंतनाला सातत्याने जोखत कथा-लेखनात त्यांनी काही प्रयोगही केले. ढोबळपणे म्हणता येतील असे वास्तववादी कथा व रूपककथा हे दोन वेगळे कथाप्रकार त्यांनी हाताळले. पैकी वास्तववादी कथांमधून अनेक माणसे जिवंतपणे पुढे आली. त्यांच्या शरीरासकट, सामाजिक परिस्थितीसकट; अगदी त्यांच्या भाषेच्या बाजा-सकटही. त्यांना सतत हेवा वाटणाऱ्या व हव्याशा वाटणाऱ्या कवितेच्या आकृतिबंधाकडे रूपककथांमधून त्यांची परिश्रमपूर्वक वाटचाल स्पष्ट दिसते. अमूर्ताकडे ओढ घेणाऱ्या 'स्वामी', 'ऑर्फियस' सारख्या रूपककथा आजही मानवी आयुष्याबद्दलचे चिंतन व आकृतिबंध यांच्या पातळीवर आकर्षक वाटतात. पण त्यांच्या वास्तववादी कथांनी जिवंत केलेली माणसे मात्र चिंतनाचा गाभा अधिक रसरशीतपणे साकारतात असे मला वाटते. त्यांचा खरा जीव हाडामांसाच्या माणसांत होता असे त्यांच्या या कथांमधून जाणवते. त्यांच्या गंभीर, चिंतनशील, लेखनशील लेखनशैलीतले या कथांमधले संवाद मोठा जिवंत दिलासा वाटतो. बेळगाव-धारवाडकडील कानडी हेल आणि प्रत्ययकारी शब्द असणारी मराठी भाषा त्यांच्या कथांच्या धमन्यांमधून उष्ण ऊब निर्माण करते. जी.एं. वरील एका लेखात गंगाधर गाडगीळांनी त्यांना 'भोवऱ्यात अडकलेला विचारवंत' असे म्हटले होते. तेव्हा जी.एं.च्या वास्तववादी कथांना अधिक जवळून बघितले पाहिजे असे तेव्हाही वाटून

अनुक्रमणिका

गेले होते. त्यांच्या कथांमधली माणसे इतकी जिवंतपणे अनुभवताना, दुसरीकडे त्यांच्या एकलकोंड्या जीवनशैलीविषयी ऐकून होते. कथांमधली त्यांची माणसेही एकाकी असतात, आणि त्यांच्या तुटपुंज्या ताकदीनिशी अंधारातच सर्वशक्तिमान नियतीशी लढत असतात. पण जी.एं.ना अप्रुप वाटते ते त्यांच्या लढण्याच्या इच्छेचे. "तू घाबरू नकोस. मी आहे की! तू आणि मी मिळून अजूनही त्या भडव्या नशिबाला टांग मारु....." ('कैरी', *पिंगळावेळ*, पान ८४) असे म्हणणारा श्रीपूमामा प्रातिनिधिक आहे. क्षुद्र, सर्वसामान्य आयुष्यातली अशी जीजीविषा असणारी माणसे जी.एं.नी निर्माण केली. अभिजात मूल्यांनां अंतरात बाळगणारी ही माणसे पाहताना जी.एं.च्या वैयक्तिक आयुष्याबद्दलही उत्सुकता निर्माण होते.

अर्थात जी.एं. ची पत्रे वैयक्तिक आयुष्याला काळजीपूर्वक बाजूला ठेवणारी आहेत. तरीही त्यात अनेक हळव्या भावनांचे रंग दिसतात. जे त्यांच्या कथांशी जोडता येतील असे वाटते. त्यापेक्षाही पत्रांचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे केवळ शब्दांवरच्या प्रेमापोटीही जी.ए. लिहित जातात. कमालीचे लालित्यपूर्ण लेखन म्हणूनही ही पत्रे वाचनीय आहेत. भाषेवरचे त्यांचे प्रेम पत्रांतून व्यक्त होते. प्रस्तावनेत प्रा. ग.प्र. प्रधान म्हणतात त्याप्रमाणे "त्यांनी लिहिलेली अनेक पत्रे एकत्र वाचली की जी.एं. च्या शैलीचा आवाका आणि 'विस्तार (gamut) केवढा आहे ते समजून येते... ही शैलीची विविधता त्यांच्या कथांमध्ये नाही." (खंड १, पान ३५)

या वैविध्यातून जी.एं.ची वेगवेगळी व्यक्तिमत्वेही समोर येतात. जयवंत दळवींना त्यांनी लिहिलेली पत्रे अद्यापी प्रसिद्ध झालेली नाहीत. पण ग.प्र. प्रधानांनी उद्धृत केलेली पत्रे व 'परममित्र' या लेखामध्ये दळवींनी जी.एं. चे केलेले वर्णन यात सबळ दुवा आहे. तर *सोयरे सकळ* मध्ये सुनिताबाईंनी रेखाटलेले जी.एं. चे व्यक्तिमत्व आणि जी.एं. नी सुनिताबाईंना लिहिलेली पत्रे यातही भक्कम दुवा आहे. पण ही दोन्हीही व्यक्तिमत्वे भिन्न आहेत. स्वतःचे खाजगी आयुष्य पूर्ण झाकून ठेवून मुक्तपणे स्वतःच्याच निरनिराळ्या प्रतिमा निर्माण करण्यासाठीही स्वतःच्या भाषाप्रभुत्वाचा उपयोग जी.ए. करतात की काय असे वाटते.

त्यांच्या कथालेखनाशी पत्रांचे नाते जोडण्याआधी एक मोठा फरक नोंदवावासा वाढवो. त्यांच्या कथालेखनातून मानवी आयुष्यात 'एक pattern, एक design' शोधण्याचा ताण त्यांच्या भाषाशैलीतूनही प्रकट होतो. पण पत्रांमधून जाणवतो तो त्यांचा निखालस मोकळेपणा, मुक्तपणे शब्दांबरोबर वहावत जाणे. "पत्रांच्या बाबतीत मी जरा ऐपतदार माणूस आहे. तीन पानांखाली आम्हाला लिहवत नाही." (खंड २, पान ५) असे श्री.पु. ना लिहिणारे जी.ए. खरोखरच भरभरून, मोकळेपणाने, आर्जवाने, खिल्ली उडवत, व्याकूळ होत, समंजसपणे तर कधी समोरासमोर ठाकत लिहितात. सुनिताबाईंना ते लिहितात, "तुम्हाला पत्र लिहिताना मला एका गोष्टीचा फारच आनंद वाटतो... ती म्हणजे तुमच्या प्रत्येक मुद्यावर माझे मत मात्र विरुद्ध आहे! यापूर्वी माझे कुणांशी मतभेद नव्हते असे नव्हे; पण त्यावेळी आपण आपले वळण घेऊन मी बाजूला होत असे. पण येथे मात्र अगदी मोकळेपणाने (आणि अक्षम्य विस्ताराने, जास्त उत्साहाने) ते सांगावेसे वाटतात." (खंड १, पान १०१) त्यांच्या पत्रांतून मोकळ्या संवादाची त्यांची इच्छा आणि जिव्हाळ्याचे अस्तर यांची प्रचिती येते. त्यांच्या कथांमध्ये माणसाच्या अंतरंगाचा आणि नियतीचा कसून शोध घेताना ते दिसतात. नियतीवादाच्या दाट छायेखाली वावरणारी, एकमेकांचे प्राक्तन असहायपणे पाहणारी, गांजलेली, झपाटलेली, निकराने लढणारी त्यांच्या कथेतली माणसे पाहिली की त्यातून एक विशिष्ट जीवनदृष्टी पुनःपुन्हा समोर येते ज्यात मनमोकळ्या, उत्फुल्ल, बिनसावदाच्या नात्यांना फारशी जागा नाही. या पार्श्वभूमीवर जी.एं. च्या व्यक्तिगत पत्र-व्यवहाराला महत्त्व येते. आत्मचरित्रात्मक समीक्षेच्या मर्यादा लक्षात घेतल्या तरीही लेखकाच्या अनौपचारिक व्यक्तिकरणाला, मोकळे होण्याला महत्त्व आहे. माणसाच्या व्यक्तिगत आयुष्याचा धागा लेखनात गुंफलेला असतो. तो किती कसबाने लपवला आहे हा प्रश्न असतो.

जी.एं. च्या पत्रांचे व्यक्तिमत्त्व, आधी म्हटल्याप्रमाणे, बहुरंगी आहे. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे कित्येक पैलू त्यातून अनपेक्षितपणे समोर येतात. ते इतक्या ताकदीने पुढे येतात की त्यांच्या कथालेखनाकडे पुन्हा एकदा नव्याने जाण्याची ऊर्मी निर्माण होते. पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत ग.प्र. प्रधान म्हणतात तसे, "त्यांची पत्रे व कथा यांचे नाते वैचारिक होते आणि भावनिकही होते. त्यांची पत्रे वाचली म्हणजे या नात्याचे स्वरूप नेमके कसे आहे हे समजून येते." (खंड १, पान ९) त्यांच्या कथांमधून स्वीकारलेल्या जीवनदृष्टीचे काही





संदर्भधागे पत्रांमध्ये सापडतात. जिव्हाळ्याने, आर्जवाने भरलेली असली तरी दुसऱ्या बाजूला काही मुद्यांचे खंडन करणारी, अनेक लेखक व लिखाणावर टीकाटिप्पणी करणारी, पुसट धावते पण मनात रुतून बसलेले व्यक्तिगत संदर्भ देणारी पत्रे साहित्यिक अभ्यासविषयच आहे. उदाहरणच द्यायचं झालं तर एक जोडणारा धागा जाणवतो. त्यांच्या पत्रात वैयक्तिक संदर्भ कमी असले तरी त्यांच्या निकटच्या, मोजक्याच व्यक्तींचे सहज, जिव्हाळ्याचे उल्लेख कोणत्या स्वरूपाचे आहेत? ते बऱ्याच वेळा वेदनांचे, हतबलतेचे, काळजीचे आहेत. आई-वडिलांचा सहवास त्यांना कमी लाभला असला तरी त्यांचे संचित त्यांच्याकडे नक्कीच आहे. पण आईची एक काटेरी आठवण येते ती म्हणजे शेजारणीच्या घरात सोन्याची पाटली टाकून आल्याची — लहानपणचे घर दुभते असावे, पण आठवण घरातून गाय गेल्याची, जाताना त्यांचे बालपण घेऊन गेल्याची — सख्ख्या बहिणींच्या मृत्यूंची — प्रभावतीच्या आजारपणाची — या वेदनांचे व कथांचे अप्रत्यक्ष नाते पत्रलेखनातून जाणवते.

पत्रलेखनातून वेदनेचे प्रकटीकरण ज्या पद्धतीने होते तीही शैली म्हणून अनुभवण्याजोगी आहे. खोलवर रुतलेले सल सहज काढण्याचा बहाणा करत ते हळवेपणाने उल्लेखतात. विशेषतः या टोकदार वेदनेची जाणीव तितक्याच संवेदनक्षमपणे समजून घेणाऱ्या सुनीताबाई भेटल्यावरचा त्यांचा प्रवास हृद्य आहे. वेदनेकडचा त्यांचा ओढा त्यांना पत्रांमधून मैत्रीविषयी अधिकाधिक संवादोत्सुक बनवतो. आणि तरीही प्रकट चिंतनासारखे त्यांचे लिखाण विस्तारत जाते. वैयक्तिक सुखदुःखाचे संदर्भ जितके गहिरेपणाने येतात तेवढेच निरनिराळ्या लेखकांच्या व लेखनांच्या उल्लेखांच्या संदर्भात तटस्थपणेही त्यांच्याकडे बघितले जाते. वैयक्तिक अनुभवात शिरता शिरता बाहेर पडण्याची आणि त्याला परत जोडून घेण्याची त्यांची हातोटी विलक्षण आहे. राम पटवर्धनांना लिहिताना ते स्वतःच्या प्रकृतीचा उल्लेख करतात : "गेले सहा महिने मी मानसिकदृष्ट्या अत्यंत त्रस्त आहे. त्याला थोडी वैयक्तिक कारणे आहेत. पण त्यामुळे एकंदरीने मी फार अस्वस्थ आहे खरा. काही दुःखांना झळझळीत पात्यासारखी धार असते. एखाद्या कुलीन शत्रूशी झगडण्यात जो आनंद असतो तोच आनंद अशा तऱ्हेचे दुःख मान्य करण्यात असतो. पण हा जिव्हारी आनंददेखील या अस्वस्थतेत नाही. एखाद्या मळकट नाडीला वेडीवाकडी, न सोडण्यासारखी गाठ पडावी तसे झाले आहे. फक्त अस्वस्थ करणारी, तोंड नसलेली, जाड मद्दड वेदना –", (खंड २, पान २८३). स्वतःच्या मानसिक अस्वस्थतेविषयी बोलता बोलता ते वेदनेच्या शब्दांशी आणि त्यांच्या अर्थांशी संवाद करू लागतात. क्वचितच, वैयक्तिक उल्लेख अतिटोकदार व असह्य झाला तर ते एकदम तो विषय बंद करतात. वहिणीच्या मुलीला झालेल्या अपघाताने वेडीपिशी करणारी व्याकुळता व्यक्त करताना ते एकदम बंद होतात. "पण एकंदरीने तो आठवडा मने कुरतडणारा, फार हताश करणारा गेला आणि नंतर कृतज्ञतेचा." (खंड १, पान २७३)

शब्दांवरचे त्यांचे प्रेम त्यांच्या प्रखर साहित्यनिष्ठेशी जोडलेले आहे. कोणतीही भावना शब्दबद्ध करण्याचं कसब आणि त्याचं मानवीपण शोधण्याची ओढ याचा सतत अनुभव त्यांच्या पत्रांमधून येतो. श्री.पु. भागवत, राम पटवर्धन आणि सुनीतावाई यांच्यात त्यांचे खरेखुरे आतडे गुंतले आहे. तिथे औपचारिकतेला जागा नाही आणि अनौपचारिकताही 'पाझर'वृत्तीची नाही. त्यांची मैत्री मतभेदांचे, स्पष्टवक्तेपणाचे, स्वतःच्या पूर्वग्रहांचे दडपण बाळगत नाही. सुनीताबाईंना ते लिहितात, "उद्धटपणा वगैरे साऱ्या गोष्टी विसरा. मला स्वतःला इतरांनी आपली मते अत्यंत स्पष्टपणे, जिद्दीने, कडवेपणानेदेखील मांडलेली आवडतात..." (खंड १, पान ११७). *सत्यकथे*च्या दिवाळी अंकात न लिहिण्याबद्दल ते श्री.पु. भागवतांना म्हणतात, "(*सत्यकथे*चा दिवाळी अंक) एका विशिष्ट भूमिकेवरून, निशाणवजा काढला जातो. त्यावेळी पूर्णपणे तेथे स्थान असल्याखेरीज जाणे गैरसोयीचे होते – दोघांनाही. एकतर मी मनानेदेखील पूर्ण 'नव' कधीच नव्हतो... त्यामुळे तुम्ही सौजन्याने कथा जरी घेतल्या तरी एकदोन मातब्बर ठिकाणी त्यामुळे *सत्यकथे*च्या विशिष्ट धोरणाला बाध येतें अशी समजूत निर्माण झाली व त्यामुळे मला थोडे दूर राहावेसे वाटले." (खंड २, पान ११८) ते पटवर्धनांना लिहितात, "कृपया 'ऑर्फियस' दिवाळी अंकात घेऊन एखाद्या पार्टीत उत्साहाने जमलेल्या माणसांत एक तिरपागडा माणूस मात्र एकीकडे शीर्षासन, मयूरासन इ. योगासने करत आहे अशी माझी स्थिति मात्र करू नका." (खंड २, पान २७५) स्वतःची मते ठामपणे नोंदवून ते खुल्या वादविवादाला सतत उत्सुक असताना जाणवतात. त्यांची मते म्हणजे केवळ वैयक्तिक आवडनिवड या स्वरूपाची नाहीत. अफाट वाचन, संवेदनशील





व्यासंग आणि मानवी आयुष्याबद्दलच कमालीची ओढ असण्यातून त्यांची मते बनली आहेत. म्हणूनच विरोधी मताचे किंवा तितक्याच कणखर विरोधी भूमिकेचे आव्हान मिळाले की, ज्या लालित्यपूर्ण व्यासंगाने जी.ए. त्याचा सामना करतात तो खरोखरच वाचनीय आहे. असा सामना करण्याचा त्यांना मनापासून आनंदही होत असावा. सुनीताबाईंच्या पत्रातील गांधीवाद व बोरकर हा मुद्दा असो अथवा 'चंद्रावळ' या त्यांच्या कथेविषयी श्री.पुं. शी चर्चा असो, विवादाचा मुद्दा ते टोकापर्यंत उचलून नेत राहतात. "मला तत्त्व किंवा धोरण फारसे महत्त्वाचे वाटत नाही. माझ्या loyalties फार personal आहेत," असे ते जरी म्हणत असले तरी त्यांचा वाद व्यक्तिनिष्ठ अहंकारातून होत नाही. पूर्वग्रहातून होत असेल कधी, पण तळाशी असलेली भूमिका ही बहुतेक वेळा स्वतःची तात्त्विक भूमिका वा मुद्दा पडताळून पाहाण्याची असते. शिवाय त्यांच्या निष्ठा ज्या माणसांत गुंतल्या आहेत ती माणसेही काही निष्ठांचे व्रत घेतलेली आहेत. Women's Lib वर सुनीताबाईंशी चर्चा करताना या प्रकारचे दुपदरी भान जाणवते. "मला स्वतःला या घरकामाविषयी अतिशय कृतज्ञता आहे. ते अनेकदा अनंत ठरते; काहीं वेळा ओझे ठरते... घर सांभाळणे यास दुसऱ्याच्या जीवावर जगणे असे म्हणणे अधर्म ठरते." (खंड १, पान १५३) ".... त्या पिढीच्या स्त्रियांविषयी मला इतका आदर व अभिमान आहे की, त्याबद्दल मी अगदी निर्लज्जपणे भावुक होतो... नेहमीच अंगवळणी पडल्यामुळे त्या लुगड्यांना ठिगळ लावत, पण जर आभाळ फाटले तर त्याला ठिगळ लावायलाही त्या तितक्याच शांतपणे प्रयत्न करीत. खरी शरम आहे ती पुरुषांचीच. आम्ही मात्र त्यांना जनावरापेक्षाही हीन लेखले... तेव्हा त्यादृष्टीने Women's Lib ची कुचेष्टा मी करणार नाही." (खंड १, पान १०१)

जी.एं. च्या पत्रांमधून स्त्रीमुक्तीच्या संदर्भात चेष्टेचा सूर ऐकू येतो तो सहसा वरवरच्या बदलांना नाकारणारा आहे. स्त्रीविषयी हळवी जाणीव किंवा पारंपारिक चौकटीतील स्त्रीभूमिकेविषयीचा आदर त्यांच्या पत्रांतून व्यक्त होतो. स्त्रीच्या अस्तित्वाचा, भूमिकेचा, मानसिकतेचा आदर करणाऱ्या घटनाही पत्रांमधून समोर येतात. याच निष्ठेतून ते साहित्याकडे बघतात. "मानवी रूप घेतल्याखेरीज देवदर्शन नाही, शब्दरूपाखेरीज काव्य नाही." (खंड १, पान ८४) शब्दरूपही ते पूर्ण जिव्हाळ्याने, रसरशीत प्रेमाने सांभाळतात. मानवी नातेसंबंधांना भिडताना मूल्ये स्पष्ट होत जातात. तसेच शब्दांचेही — समग्र आकलनातून येणारा उमदेपणा जी.एं.च्या पत्रांमधून असा दुहेरी पदरांनी जाणवतो. या अर्थाने त्यांची पत्रे त्यांच्या इतर लिखाणाशी नाते सांगतात.

अर्थात मानवी असण्याचा संबंध विरोधाभासांशी आणि काही अनाकलनीय गुंत्यांशींही असतो. जी.एं. च्या पत्रांतून अशा काही जागा येतात. लेखकाचे व्यक्तिगत आयुष्य लेखनापासून पूर्ण वेगळे ठेवावे असे सातत्याने सांगणारे जी.ए. मायकेल एंजेलोपासून ते पी.वाय. देशपांडेपर्यंतच्या सर्व लेखक, कलाकारांच्या खाजगी आयुष्यात बराच रस घेतात. त्यांच्या आयुष्यातले कित्येक किस्से पत्रांत उद्‌धृत करतात. केवळ gossip म्हणून, का व्यक्तिगत आयुष्यातले क्षण लेखनाशी जोडून चित्र पूर्ण करण्याची धडपड म्हणून?

मराठी लेखकांविषयी व साहित्याविषयी ते समरसून लिहितात. मराठीत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक शब्दाविषयी त्यांना उत्सुकता आहे. त्यांची विविध कवी/लेखकांविषयीची मते मराठी समीक्षेला काही नव्या वाटाही दाखवू शकतील. पण त्यातही काही बंद जागा येतात. पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत ग. प्र. प्रधानांनी त्यांचा उल्लेख केला आहे. उदा. संतसाहित्याविषयी काही म्हणायची त्यांची अनिच्छा. ज्या वाङ्मयीन दृष्टीने ते बायबलचा उल्लेख करतात, त्यातील ग्रेसया संकल्पनेविषयी बोलतात त्याच दृष्टीने त्यांनी संतसाहित्याकडे बघायलाही हरकत नव्हती. विशेषतः इथल्या परंपरा व संस्कृतीत इतकी घट्ट रुजलेली मुळे असताना. मोरोपंत, पंडितांचे गौरवाने उल्लेख करणारे जी.ए. संतवाङ्मयाविषयी संवेदनशून्य का व्हावेत? मर्ढेकरांची साहित्यवृत्ती समधर्मी असताना त्यांच्या साहित्याविषयी लिहिण्याचे/म्हणण्याचे त्यांनी निक्षून टाळल्यासारखे वाटते. असे का?

व्यक्तिगत नातेसंबंधांबाबत असलेला त्यांचा आर्जवीपणा काही संदर्भात मात्र विलक्षण काटेरी बनतो. विशेषतः 'सामाजिक जाणीवा' या शब्दाला त्यांचा तीव्र प्रतिसाद येतो — काहीसा अचंबित करणारा. वैयक्तिक नातेसंबंधांवरची निष्ठा, साहित्यातून घडणारे मानवी समग्रतेचे दर्शन आणि त्या दर्शनातून संपर्कात येणाऱ्या विविध व्यक्तींना निखळ माणूस म्हणून पाहण्याची त्यांची क्षमता काहीबाबतीत मात्र अनुदार होते. सामाजिक नातेव्यवहारात अपरिहार्यपणे येणाऱ्या

हिणकसपणाला असलेली प्रतिक्रिया समजू शकते. पण निव्वळ पूर्वग्रहातून येणाऱ्या प्रतिक्रियांमधला तीक्ष्णपणा अनाठायी वाटतो. उदाहरणच द्यायचे आहे तर, पहिल्या खंडात जीवनाचा अर्थ शोधताना त्यातील कारुण्य, शोकांतिका, क्रौर्य यांवर भाष्य करताना, सी.डी. देशमुखांनी दुर्गाबाईंशी केलेले लग्न हा त्यांच्या आयुष्यातला अपयशाचा क्षण असे ते म्हणतात व पुढे लिहितात, "बाईंना सौंदर्याची देणगी अजिबात नाही; ज्यावेळी Every girl a queen & every goose a swan असते ते तारुण्यही संपले होते. कोणत्याही तऱ्हेचे cultural assets नाहीत. त्यांचा विषय म्हणे समाजसेवा!.. स्वतःचे आयुष्य पूर्णपणे बरड, नापीक आहे याची जाणीव झाल्यावरच माणूस समाजसेवेकडे वळत असावा... आणि समाजसेवेत गुंतलेल्या स्त्रिया बहुधा अत्यंत आग्रही, ठोकळेबाज व पूर्णपणे asexual असतात..." (खंड १, पान २०६) जी.एं. च्या या शेरेबाजीवर संपादकीय टिप्पणी आवश्यक होती. अशाच इतरही जागी स्वतःच्या साहित्यातून मानवी वेदनेचा शोध घेण्याचा स्वतःचा मार्ग इतक्या निष्ठेने चालत असताना त्यांच वेदनेचा शोध घेण्याचा हा मार्ग मात्र कुचेष्टेने उडवून लावतात. यांना पूर्वग्रह म्हणायचे की स्वतःची एक वेगळी प्रतिमा enjoy करण्याचा प्रयत्न म्हणायचा?

हाच प्रश्न त्यांच्या स्त्रीवादी साहित्याबाबतच्या मतांबद्दल पडतो. खरे तर आधुनिक पाश्चात्त्य वाङ्मयाचा चोखंदळ व मनस्वी अभ्यासक असतानाही मराठी स्त्रीवादी साहित्याबाबत त्यांना आतले डोळे बंद करावेसे वाटते का? उदा., गौरी देशपांडेंच्या 'तेरुओ'ला सरधोपटपणे एका सुंदर जपानी पुरुषाची कथा म्हणताना त्याच्या अनेकपदरी कथनाकडे व त्यातून समोर येणाऱ्या जीवनदृष्टीकडे ते बघत नाहीत. कमल देसाईंच्या 'काळा सूर्य'च्या बाबतीत ते म्हणतात, "... परंतु वैयक्तिक अनुभवांना बाह्यस्वरूप (किंवा कथेच्या स्वरूपात, वस्तुरूप) देताना मधल्या प्रक्रियेत अनेकदा बदल, रचना करावी लागते, याची तिला फारशी जाणीव (की फिकीर) नाही." (खंड २, पान २६१) ही टिप्पणी भेदक असली तरीही स्त्रीवादी भूमिकेतून नवी मिथके तयार करण्याची देसाईंची ताकद व त्यांची गरज याकडे ते पुरेश्या empathy ने बघत नाहीत असे वाटते. पारंपरिक चौकटीतील मूल्यवान sympathy जपणारा हा लेखक इथे काहीसा बंद होतो. असे का? या जाणिवा समजून घ्यायला त्यांच्यापाशी भाषा नव्हती का?

ज्यांच्याबाबतीत त्यांचा personal loyaltiesचा दावा आहे — मनापासून प्रेम आहे — अशा आचवल, ग्रेस व खानोलकर यांच्याबाबतीत त्यांची भाषा 'तालेवार', 'कुलवंत' बनते. ग्रेसच्या कवितेविषयी लिहिताना ते म्हणतात, "झाडांतून संधिप्रकाशात कसला तरी उदास गूढ स्वर ऐकू आला की, त्याच्यामागोमाग जेथे पाऊलवाटही नाही त्या ठिकाणी जाऊन हरवून बसणारा पण त्या ठिकाणी स्वतःशी सुखी असणारा माणूस." (खंड २, पान २७३)

जी.एं. ची भाषा पुनःपुन्हा अनुभवावी अशीही या पत्रांची देणगी आहे. मुळात शब्दांवरचं त्यांचं प्रेम इतकं शब्दांसाठीचंही आहे की, कित्येकदा शब्दांच्या प्रेमात पडून ते लिहीत जातात. व्यक्तिगत आयुष्याविषयी असो, किंवा व्यासांच्या प्रतिभेविषयी असो, भावनांचे व बुद्धिनिष्ठतेचे असंख्य बारकावे, सूक्ष्मातिसूक्ष्म छटांसह, शब्दांमधून प्रकट होतात. काही उदाहरणे द्यायची झाली तर — 'भरड कांबळ्याच्या मनाचा माणूस' (खंड १, पान ४५), 'तुम्हाला शुभ्र संताप येईल' (खंड १, पान ४६), '... म्हणजे तुळजाभवानीला बळेच बेलबॉटम चढवून सोंग करण्याचे प्रसंग' (खंड १, पान ४७), 'दलालांचे घुम्या रंगातील काढलेले चित्र' (खंड २, पान २७), 'तीक्ष्ण शस्त्राने एकच रक्तरेषेचा ओरखडा ओढून समाधान नाही, तर डिवचून बशीभर पाणी डोळ्यांतून काढलेच पाहिजे..." (खंड २, पान ६३) त्यांचे काही शब्दही नमुन्यादाखल द्यावेसे वाटतात. उदा. बिनगंज, तालेवार, साखरधुंद, इसाळपत्र, मुरडनाकानेच जन्माला आलेला, उसासेश्राद्ध, भाबडपुराण इ.

जी.एं.च्या पत्रांविषयी लिहिताना काही शब्द आपोआप हातून पुनःपुन्हा लिहिले गेले. निष्ठा असा एक शब्द. हा शब्द त्यांच्या मानवी नात्यांबाबतही मनात येतो आणि त्यांचे साहित्य व कला यांच्याशी असलेल्या बांधिलकीबाबतही येतो. स्वतःचा दृष्टिकोण व्यक्तिवादी असल्याचे ते आग्रहाने सांगतात. पण त्यांची पत्रे त्यांच्यातले विविध धागे स्पष्ट करतात. ते केवळ व्यक्तिवादी नाहीत. विविध नात्यांचा शोध घेताना प्राक्तनाची सर्वव्यापी गूढ ताकदही त्यांना जाणवत होती, जसे शब्दांबद्दल 'आदर, विस्मय, देवभावना' बाळगत असताना त्यापलिकडचा अगम्य गूढ अंधारही त्यांना शोधायचा होता. कविता व संगीत स्वतःला साध्य नसल्याची खंत शब्दांचा अपुरेपणा जाणवूनच होती. ही दुविधा पेलण्याचा प्रयत्न त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा भाग असावा. त्यामुळे ते

अनुक्रमणिका

वेगवेगळ्या पत्रांमधून वेगवेगळ्या व्यक्तिमत्वांनिशी सामोरे येतात का? जयवंत दळवींना लिहिलेल्या पत्रांचा पोत वेगळा असावा. प्रधानांनी उद्धृत केलेल्या पत्रांमधून तो समजतो. पण सुनिताबाई, श्री.पु. आणि पटवर्धन यांना लिहिलेल्या पत्रांचा पोत बराचसा सारखा आहे. शब्दांविषयी देवभावना हवी असे म्हणताना त्यातल्या प्रतिमांमधून निर्माण होणाऱ्या मूल्यांमध्ये काही सातत्य होते, की स्वतःची प्रतिमा ते केवळ विविध प्रतिमा निर्माण करण्यासाठी वापरत होते, हा प्रश्न या दोन खंडांच्या संदर्भात विचारला, तर असे म्हणता येईल की प्रकाशित झालेल्या दोन्ही खंडांमधील पत्रांतून अभिजात रसिकता, चोखंदळ वृत्ती, स्वीकारलेल्या चौकटीचा कणखर सांभाळ, मर्मग्राही कलासक्ती व माणसांबद्दलचा आंतरिक जिव्हाळा हे समान गुणधर्म आहेत. आणि हे सर्व किती शब्दांमधून व्यक्त करावेत, किती भरभरून व्यक्त करावेत असे त्यांना होऊन जाते. हे पहाता क्वचित असे वाटून जाते की व्यक्तिगत आयुष्य अजिबात डोकावणार नाही याची काळजी घेताना (कारण लेखक केवळ लिखाणावरूनच जाणावा हा आग्रह) माणसे तुटू नयेत याचे प्रयत्न (कारण निव्वळ कोणत्यातरी ism मधून आयुष्य जगल्याचा आनंद मिळत नाही, प्रत्यक्ष माणसांशीच भिडावे लागते हे माणूस म्हणून जाणवलेले सत्य) — या धडपडीतून ते इतक्या विस्ताराने लिहित असावेत.

जी.एं.च्या पत्रांना विस्तृत प्रस्तावना लिहून ग.प्र. प्रधानांनी अनेक मुद्यांचा परामर्श घेतला आहे. जी.एं. चे साहित्य, शैली, त्यांनी असंख्य मराठी व पाश्चात्य लेखकांवर केलेली टिप्पणी, त्या टिप्पणीचे राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक संदर्भ आणि त्या प्रकाशात परतून जी.एं.च्या साहित्याचे व भूमिकेचे अवलोकन हे काम प्रधानांनी चोख केले आहे. प्रधान स्वतः मराठी व इंग्रजी साहित्याचे अभ्यासक आणि लेखक असल्यामुळे त्यांनी जी.एं.च्या लेखनाचे बारकावे प्रगल्भपणे टिपले आहेत. जी.एं.च्या भाषाशैलीचा झपाटा पेलण्याचे काम प्रधानांची भाषा सहज पार पाडते. या खंडांचे महत्त्व प्रधानांची अचूक विशद केले आहे. "जी.ए. कुलकर्णी यांच्या प्रतिभेत कवी, कथानिवेदक व तत्वचिंतक यांचा जो त्रिवेणीसंगम झाला होता, त्यातून ज्या विलक्षण वा आदिम सदृश्य myths निर्माण झाल्या अथवा पुनरुज्जीवीत झाल्या त्यांचे सौंदर्य व तेज एकाचवेळी आनंददायक व जाणीव दिपवणारे आहे यात मला शंका नाही. त्यांच्या प्रतिभेचा व कथावाङ्मयाचा हा तिहेरी गोफ उलगडण्याचे आणि त्यांचे व्यामिश्र वाङ्मयीन व्यक्तिमत्व समजण्याचे त्यांचा पत्रव्यवहार हे साधन ठरेल असा मला विश्वास वाटतो." (खंड १, पान ३८)

जी.एं.च्या पत्रांमधील अनेकानेक साहित्यिक उल्लेखांच्या तळटीपादेखील वाचकाला उल्लेख केलेला लेखक व त्याचा काळ आणि साहित्य यांचे पुरेसे स्पष्टीकरण देणाऱ्या व साक्षेपी आहेत. एकदोन लेखकांच्या उल्लेखांची पुनरावृत्ती झाली आहे. उदा., Dylan Thomas. एकदोन उल्लेख तपासून बघावेत. Francis Thompson ची Hound of Heaven ही कविता असून, ती कादंबरी नाही. (खंड १, पान ३६८) तसेच Hopkins चे शब्द उद्धृत केले असताना त्याविषयीची तळटीप Hopkins विषयी सांगते पण त्या ओळीचा संदर्भ स्पष्ट होत नाही.

काही spelling च्या चुका झाल्या आहेत. D.H. Lawrence चे नाव Lawrensce असे छापले गेले आहे. (खंड २, पान ९८) Christian चे spelling Christion असे छापले गेले आहे (खंड २, पान २२९). Anton Chekhov चा उल्लेख ॲंटनी चेकॉव्ह असा केला आहे. (खंड २, पान ५६).

खंड १ पान ३२ वर जी.ए. येशूचे पाय अत्तराने धुणाऱ्या व स्वतःच्या केसांनी पुसणाऱ्या मेरीचा उल्लेख करतात. तिथे संदर्भ St. John चा आहे. John हा Gospels लिहिणाऱ्या चौघांपैकी एक. Mark व John यांच्या शुभवर्तमानांमध्ये (गॉस्पेल्स) मेरीने केसांनी येशूचे पाय पुसल्याचा उल्लेख आहे. जी.एं. नी दिलेल्या अवतरणाच्या पुढे Mark १४६.७ असा संदर्भ स्पष्ट केला आहे. तरीही तळटीपेत St John बर्नाड शॉ चे नाटक असल्याचे स्पष्टीकरण आहे. तेही Joan व John यातला फरक लक्षात न घेता. शॉचे नाटक Joan of Arc वर आहे. त्याचा प्रस्तुत उल्लेखाशी संबंध नाही. तसेच खंड १, पान ३५ वर मेथूसेला ही व्यक्ती ९६९ वर्षे जगली एवढेच स्पष्टीकरण आहे. पण हा कोण? संदर्भ काय? याचे कसलेही विवरण नाही. त्यामुळे जी.एं. नी केलेल्या उल्लेखा-पलिकडे तळटीप अधिक काही देत नाही.

सुरुवातीसच म्हटल्याप्रमाणे, आत्मचरित्रात्मक समीक्षेच्या मर्यादा मान्य केल्या तरीदेखील लेखकाच्या भाषेतून निर्माण होणारी प्रतिमा व त्याचे मूल्यात्मक धागेदोरे यांचा मेळ घालण्याच्या दृष्टीने अशा स्वरूपाच्या पुस्तकांचा चांगला

उपयोग होऊ शकतो. शिवाय जी.एं. ची पत्रे इतका समृद्ध भाषिक अनुभव देतात की, ते ललित लेखन म्हणूनही अभ्यासायला हवे असे वाटते. त्या अर्थाने मुखपृष्ठ बोलके आहे. दोन्हीचे वेगळे रंग देखील जी.एं.च्या पत्रांतील वृत्तीशी संवादी आहेत. दोन्ही खंडांच्या प्रकाशनाबद्दल मौजेचे मनःपूर्वक आभार.



(पृष्ठ क्र. २२ वरून पुढे चालू....)

सृष्टिविधान म्हणजे सृष्टीची निर्मिती, तिची कथा या अर्थी मिथक शब्दाचा उपयोग युक्त मानला तरी, देवत्वाची किंवा अमरत्वाची कामना हिला मिथक कसे म्हणता येईल? (यात myth च्या 'लोकभ्रम' या इंग्रजीतल्या लोकाळ अर्थाने मिथकचा उपयोग झालेला दिसतो.) *आदिकाला*पासून प्रचलित असलेल्या या कथेत *'अमरत्व-प्राप्ति के मिथक का निर्माण'* कसे होते? असे प्रश्न उभे राहण्याला मिथक संज्ञेचा ढिला वापर हे मुख्य कारण आहे.

पृ. २८. अति बौद्धिकता से उत्पन्न अनास्था और तज्जन्य संत्रास एवं व्यर्थता आदि की दुष्कल्पनाओं से अभिभूत वर्तमान युग के मानव की चेतना में जीवन के शाश्वत एवं अखंड प्रवाह में प्रतीति उत्पन्न कर मिथकविद्या *उसे अंधकार से प्रकाश की ओर, और मृत्यु से अमरत्व की ओर प्रेरित करने का प्रभावी साधन है।* इस प्रकार, मिथक का ज्ञान *जीवन की भौतिक सीमाओं को तोडकर मानव-चेतना को परमतत्त्व अथवा परमार्थ के प्रति उन्मुख करता है।*

'मिथकविद्या' किंवा 'मिथक का ज्ञान' यांतून मानवजातीला परतत्त्वाची गुरुकिल्ली लाभेल हा अतिशयोक्त आशावाद आहे. मिथक म्हणजे नेमके काय याचाच निर्णय झालेला नसल्यामुळे तो आणखीच पोकळ वाटतो. (या प्रकारची शब्दबंबाळ विधाने मराठीतही भेटत असतात.) आदिम मानवाच्या 'मनोवेगांच्या दबावातून' झालेल्या निर्मिती वर्तमान युगातील बौद्धिकताजन्य समस्या सोडवू शकणार नाहीत. परंपरागत कथांचा जिज्ञासू बुद्धिवादी अभ्यास करून त्यांचे आकलन करून घेणे इतकेच आपल्याला शक्य आहे. ते करण्यासाठी त्या कथांना सोयीचे परिभाषिक नाव देणे ही पहिली पायरी आहे. पुढच्या पायऱ्यांवर ते नाव नेमक्या अर्थाने वापरले तरच अभ्यासात प्रगती होईल.



चुकीची दुरूस्ती

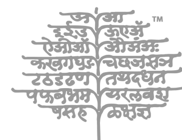
१) *नवभारत* (वर्ष ५४, अंक ३-४, डिसेंबर २०००-जानेवारी २००१) मध्ये 'डॉ. रा.भा. पाटणकरांचे *अपूर्ण क्रांती*' हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. लेखक म्हणून 'अशोक दुण्णाजी जोशी' असे नाव पडले आहे. 'अशोक कृष्णाजी जोशी' असे नाव छापले जावयास हवे होते. प्रा. अशोक जोशी यांचे हस्ताक्षर वाचण्यात झालेल्या चुकीबद्दल दिलगीर आहोत.

प्रा. अशोक कृष्णाजी जोशी यांचा परिचय अधिक नेटका करून देण्याची संधी या निमित्ताने घेत आहोत.

प्रा. जोशी गोंवा विद्यापीठामध्ये इंग्रजीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख आहेत. *कॉडवेलचा कलाविचार*, *बर्ट्रोल्ट ब्रेख्टचा नाट्यविचार* (अनुवादित) ही दोन मराठी आणि *एस्थेटिक्स ऑफ चेंज : ख्रिस्तोफर कॉडवेल्स लिटररी क्रिटीसिझम* आणि *शरच्चंद्र मुक्तिबोध* ही दोन इंग्रजी पुस्तके प्रसिद्ध. कॉडवेल वरील पुस्तकास रा.श्री. जोग पुरस्कार आणि मराठी अकादमी पुरस्कार प्राप्त.

२) प्रा. आ.ना. पेडणेकर लिखित (*नवभारत*, वर्ष ५५, अंक ८, मे २००१) *'ट्रिस्टम् शॅण्डी : एक स्वयंनिर्देशक कादंबरी'* या लेखात कादंबरीचे पूर्ण नाव *'द लाइफ ॲण्ड अपिन्यन्स ऑव्ह् ट्रिस्टम् शॅण्डी'* असे छापले गेले आहे. ते *'द लाइफ ॲण्ड अपिन्न्स ऑव्ह् ट्रिस्टम् शॅण्डी'* असे हवे. प्रा. पेडणेकर यांचे हस्ताक्षर वाचण्यात झालेल्या गफलतीबद्दल दिलगीर आहोत.

संपादक


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



